Maier

Die Eucharistielehre der drei großen Kappadozier

des hl. Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der theologischen Doktorwürde

der Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt von

Johannes Maier
Vikar in Löbau in Westpreußen

Freiburg im Breisgau 1915
Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung

Die Eucharistielehre der drei großen Kappadozier
des hl. Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der theologischen Doktorwürde

der Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt von

Johannes Maier
Vikar in Löbau in Westpreußen

Freiburg im Breisgau 1915
Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung

Gedruckt mit Genehmigung der katholisch-theologischen Fakultät der Universität in Breslau.

Referent: Prälat Professor Dr Joseph Pohle.

Breslau, den 4. Dezember 1915.

Renz, Dekan.

Die vollständige Arbeit erscheint im Verlag von Ferd. Schöningh in Paderborn in Ehrhard und Kirschs „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte“.

Inhaltsverzeichnis.

3. Teil.

Die Eucharistielehre des hl. Gregor von Nazianz, Bischofs von Sasima.

1. Kapitel.

Die Lehre des hl. Gregor von Nazianz über das eucharistische Opfer.

2. Kapitel.

Des hl. Gregor von Nazianz Lehre von der heiligen Eucharistie als Sakrament.

3. Kapitel.

Des hl. Gregor von Nazianz Lehre von der realen Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie.

4. Teil.

Die Eucharistielehre des hl. Gregor von Nyssa.

1. Kapitel.

Die Eucharistielehre Gregors von Nyssa nach Or. cat. magna c. 37.

2. Kapitel.

Die Eucharistielehre des hl. Gregor von Nyssa nach andern gelegentlichen Bemerkungen.

Literaturverzeichnis.

A. Quellen-Literatur.

Patrologiae cursus completus, accurante L. P. Migne, Paris 1844—1866.

Series graeca: Origenes Bd 11—17. Eusebius Bd 19—24. Athanasius Bd 25 bis 28. Basilius Bd 29—32. Gregorius Nazianzenus Bd 35—38. Gregorius Nyssenus Bd 44—46. Eutychius, Patriarcha Constantinopolitanus, Bd 86, 2, 2391 sq. Ioannes Damascenus Bd 95.

Series latina: Epistola Firmiliani Bd 3.

Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväter-Kommission der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1897 ff: Origenes Bd 1—5. Eusebius Bd 1—6.

Reithmayr-Thalhofer, Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1866—1888. Neuauflage von Bardenhewer-Schermann-Weymann, Kempten-München 1911 ff.

Funk, F. X., Didascalia et Constitutiones Apostolorum, 2 Bde, Paderbornae 1905.

Larsow, F., Die Festbriefe des hl. Athanasius, Bischofs von Alexandria, Leipzig-Göttingen 1852.

Srawley, J. H., The catechetical Oration of Gregory of Nyssa: Cambridge Patristic Texts, Cambridge 1903.

B. Sonstige Literatur.

Adam, Karl, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, Paderborn 1908.

Aufhauser, J. B., Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, München 1910.

Batiffol, P., L'Eucharistie, La présence réelle et la transsubstantiation, 5. édition refondue et corrigée, Paris 1913.

Bardenhewer, O., Patrologie, 3. Aufl., Freiburg i. B. 1910.

— Geschichte der altkirchlichen Literatur III, Freiburg i. B. 1912.

Blank, A., Die Lehre des hl. Augustinus vom Sakrament der Eucharistie, Paderborn 1907.

Böhringer, Fr., Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien, 2. Aufl. Bd VII: Die drei Kappadozier, 1. Basilius von Cäsarea, Stuttgart 1875.

Bd VIII: Die drei Kappadozier, 2. Gregor von Nyssa, 3. Gregor von Nazianz, Stuttgart 1876.

Bonwetsch, Zum Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinaris, in Theologische Studien und Kritiken, 28. Jahrg., Gotha 1909, 625—628.

Casel, P. Odo, O. S. B., Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr, in Der Katholik 1914, I 130—176 243—263 313—355 414—436.
Charpentier, J. P.,-Bittner, Studien über die Kirchenväter, Mainz 1855.
Clarke, Lowther, W. K., St. Basil the Great, A Study in Monasticism, Cambridge 1913.
Diekamp, F., Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa I, Münster i. W. 1896.
Donders, A., Der heilige Kirchenlehrer Gregor von Nazianz als Homilet, Münster i. W. 1909.
Dorsch, E., S. J., Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt, Innsbruck 1909.
Dräsecke, Gregorios von Nyssa in den Anführungen des Johannes Scotus Eriugena, in Theologische Studien und Kritiken, Jahrg. 28, Gotha 1909, 530—577.
Ebrard, A., Das Dogma vom Abendmahl und seine Geschichte I, Frankfurt a. M. 1845.
Eisler, R., Wörterbuch der philosophischen Begriffe III, Berlin 1910.
Franzelin, J. B., De ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio, ed. 4, Romae 1887.
Gihr, N., Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche I, 2. Aufl. Freiburg i. B. 1902.
— Das heilige Meßopfer, dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt, 9.—10. Aufl. Freiburg i. B. 1907.
Goetz, K. G., Die doppelte Auffassung vom Abendmahl in der ältesten Kirche und ihr Ursprung, in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXVI, Leipzig 1898, 42—77.
— Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1902.
Harnack, A., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Bd II, Tübingen 1909; Bd III, Tübingen 1910.
Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie IX, Mainz 1900.
Herzog-Hauck, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd 1, Leipzig 1896; Bd 2, 1897; Bd 7, 1899; Bd 23 (Ergänzungen und Nachträge) 1913.
Hoppe, L. A., Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon, Schaffhausen 1864.
Hümmer, F. K., Des hl. Gregor von Nazianz des Theologen Lehre von der Gnade, Kempten 1890.
Kahnis, K. Fr. A., Die Lehre vom Abendmahl, Leipzig 1851.
Klose, C. R. W., Ein Beitrag zur Kirchengeschichte: Basilius der Große, Stralsund 1875.
Lehmen, A., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage, 4 Bde, 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1909 ff.
Lisiecki, Quid S. Ambrosius de s. Eucharistia docuerit, 1910.
Loofs, Fr., Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl. Halle 1906.
Nirschl, J., Lehrbuch der Patrologie und der Patristik, 3 Bde, Mainz 1881 bis 1885.
Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache, 5. Aufl., 4 Bde, Leipzig 1844—1857.
Pesch, Chr., S. J., Praelectiones dogmaticae VI, Friburgi Br. 1896.

Petavius S. J., Dogmata theologica, tom. 5 6 7 8, Paris. 1867.
Probst, F., Die Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform, Münster i. W. 1893.
Pohle, J., Lehrbuch der Dogmatik III, 6. Aufl. Paderborn 1915.
Rauschen, G., Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche, Paderborn 1908; 2. Aufl. Freiburg i. B. 1910.
Redepennig, E. R., Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, 2 Bde, Bonn 1841—1846.
Renz, Fr., Die Geschichte des Meßopferbegriffs I, Freising 1901.
Rückert, L. J., Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, Leipzig 1856.
Rupp, J., Gregors des Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen, Leipzig 1834.
Schäfer, J., Basilius des Großen Beziehungen zum Abendlande, Münster i. W. 1909.
Schermann, Th., Der liturgische Papyrus von Dêr-Balyzeh, Leipzig 1910.
Schmid, P. Bernh., O. S. B., Grundlinien der Patrologie, Freiburg i. B. 1904.
Schmitt, Val., Die Verheißung der Eucharistie (Jo 6) bei den Vätern, Würzburg 1900.
— Die Verheißung der Eucharistie (Jo 6) bei den Antiochenern Cyrillus von Jerusalem und Johannes Chrysostomus, Würzburg 1903.
Schwane, J., Dogmengeschichte I: Vornicäuische Zeit, 2. Aufl. Freiburg i. B. 1892; II: Patristische Zeit, 2. Aufl. Freiburg i. B. 1895.
Steitz, G. E., Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd 9—13, 1864—1868.
Struckmann, A., Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit, Wien 1905.
— Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien, Paderborn 1910.
Ullmann, C., Gregorius von Nazianz der Theologe, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts, 2. Aufl. Gotha 1867.
Voigt, A., Die Lehre des hl. Athanasius von Alexandrien, Bremen 1861.
Watterich, J., Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahle und seine Geschichte, Heidelberg 1896.
Weiß, H., Die großen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten, Braunsberg 1872.
Wieland, Die Schrift mensa und confessio und P. E. Dorsch S. J., München 1908.

Vierter Teil.

Die Eucharistielehre des hl. Gregor von Nyssa († nach 394)

Einleitung.

Würdig an die Seite seiner beiden Landsleute tritt Gregor von Nyssa, der dritte Stern in dem helleuchtenden Dreigestirn des kappadozischen Himmels. Er ist der zweitjüngste Bruder des hl. Basilius. Soweit wir seinen Charakter aus einzelnen Bemerkungen in seinen Schriften erkennen können, muß er „eine stille, in sich gekehrte Natur“ [1] gewesen sein. Mit seinem älteren Bruder Basilius hatte er eine gewisse Wärme des Gemüts gemein, die sich leidenschaftlich äußerte, wenn man ihn in seiner Selbständigkeit beschränken wollte. Für die mit Besonnenheit und Klugheit zu behandelnden kirchenpolitischen Fragen war er weniger geeignet. Noch im Jahre 375, als der Nyssener bereits seit vier Jahren die Bischofswürde bekleidete, nennt Basilius seinen für die römische Gesandtschaft ausersehenen Bruder „völlig unerfahren in kirchlichen Dingen und wenig geeignet, mit dem sich seiner Stellung wohl bewußten Papste Damasus zu verhandeln“ [2].

Über seinen Studiengang bleiben wir fast gänzlich im unklaren. Obgleich wir nirgends lesen, daß er, wie die andern beiden Kappadozier, die berühmten Stätten der Wissenschaft aufsuchte, so dürfen wir doch wohl annehmen, daß er nach damaligem Bildungsgange in einer der heidnischen Rhetorenschulen seiner Heimat studiert hat. Im übrigen lag seine Ausbildung wohl fast ausschließlich in den Händen seines größeren Bruders Basilius. In der seinem jüngeren Bruder Petrus, Bischof von Sebaste, gewidmeten Schrift „De hominis opificio“ und auch an andern Orten spricht er von Basilius als seinem und seines Bruders gemeinsamem Vater und Lehrer [3]; ja einmal sagt er geradezu, er habe keinen andern Lehrer gehabt als Basilius [4].

---

[1] Bardenhewer, Patrologie[3] 257. [2] Ep. 215 (Migne 32, 791 A).

[3] Migne 44, 125 B: *Βασίλειος, ὁ κοινὸς ἡμῶν πατὴρ καὶ διδάσκαλος.* In Hexah. Prooem. (Migne 44, 64 B): *τοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ διδασκάλου.* Contra Eunom. l. 12 (Migne 45, 1009 D): *τοῦ διδασκάλου.*

[4] Ep. 13 (Migne 46, 1049 A): *ἐστὶν οὐδαμοῦ ὁ διδάσκαλος ἡμῶν,* und vorher: *Ταῦτα γὰρ ἤκουσα ... τοῦ σοῦ μὲν μαθητοῦ, πατρὸς δὲ ἐμοῦ καὶ διδασκάλου τοῦ*

Durch eifriges Privatstudium, zu dem er sich durch seine spekulative Begabung hingezogen fühlte, wußte Gregor das etwa Fehlende an seiner Bildung zu ergänzen und seine Kenntnisse zu bereichern. Neben den Büchern der Heiligen Schrift[1] waren es die Werke der Vorfahren, unter diesen besonders die Schriften des Origenes, aus denen Gregor unermüdlich wie aus einer unversiegbaren Quelle schöpfte. Durch letzteren wurde er auch bekannt und vertraut mit der heidnischen Philosophie, womit nicht geleugnet werden soll, daß er auch ihre Erzeugnisse an den Quellen studiert hat.

Mit Recht wird Gregor von Nyssa der Philosoph unter den Kappadoziern genannt. Es gibt wohl kaum einen Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts, dem die heidnische Philosophie ein so vertrautes Gebiet gewesen wäre als gerade unserem Gregor. Geschickt weiß er die Ansichten der heidnischen Philosophen bei der Verteidigung des Glaubens seinen philosophisch geschulten Gegnern gegenüber zu gebrauchen. Die Philosophie ist ihm ein notwendiges und dabei von Gott gewolltes Kampfmittel in der Polemik. Er vergleicht sie mit dem Golde und Silber der Ägypter, das die Israeliten auf Anordnung des Moses dem Götzendienste entziehen mußten, um es für den Dienst des wahren Gottes zu verwerten.

Seiner Neigung für die Philosophie nachgebend und seinem Hang zur Spekulation folgend, hat er uns denn auch philosophische Abhandlungen über die Anthropologie und Eschatologie hinterlassen. In letzterer folgte er unbedenklich seinem großen Meister Origenes; denn gleich Gregor von Nazianz[2] hielt auch er einen Irrtum in diesen Fragen für weniger gefährlich. Doch schon die äußeren Verhältnisse seiner Zeit zwangen Gregor von Nyssa, vor allem zu den Fragen der Gotteslehre, d. h. der Trinitätslehre und Christologie, Stellung zu nehmen[3]. Galt es doch, sie gegen die Arianer, Semiarianer, Eunomianer, Apollinaristen und Pneumatomachen zu

---

θαυμαστοῦ Βασιλείου. Ἴσθι με μηδὲν ἔχοντα λιπαρὸν ἐν τοῖς τῶν διδασκάλων διηγήμασιν, ἐπ' ὀλίγον τῷ ἀδελφῷ συγγεγονότα, καὶ τοσοῦτον παρὰ τῆς θείας γλώττης ἐκκαθαρέντα, ὅσον ἐπιγνῶναι μόνον τὴν τῶν ἀμυήτων τοῦ λόγου.

[1] Ebd. (Migne 46, 1048 C): *Διδασκάλους δὲ ἡμετέρους . . . Παῦλον εὑρήσεις καὶ Ἰωάννην καὶ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους τε καὶ προφήτας.*

[2] Vgl. Gregor. Naz. Or. 27, 10 (Migne 36, 25 A): *Φιλοσόφει μοι περὶ κόσμου ἢ κόσμων, περὶ ὕλης, περὶ ψυχῆς, περὶ λογικῶν φύσεως βελτίων τε καὶ χειρόνων, περὶ ἀναστάσεως, κρίσεως, ἀνταποδόσεως, Χριστοῦ παθημάτων. Ἐν τούτοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον.*

[3] Diese Lehren bildeten nach Ansicht der damaligen Kirchenlehrer die eigentliche Theologie, und auf sie allein wurde der Begriff „Dogma“ beschränkt.

verteidigen. Seine zwölf Bücher „Adversus Eunomium“, die gehaltvollste kirchliche Streitschrift gegen die Arianer, dienen der Widerlegung des Eunomius; gegen Apollinaris verteidigt er die vollständige menschliche Natur Christi, während er im „Liber de Spiritu Sancto“ die Irrlehre der Mazedonianer bekämpft.

„Mehr der positiven Darlegung und Begründung der kirchlichen Lehre gewidmet“[1] ist seine „Oratio catechetica magna“; sie ist weniger für die Katechumenen als vielmehr für die Katechisten geschrieben. Man könnte sie eine kleine „Summa theologica“, den ersten Versuch einer systematischen Dogmatik nennen. In philosophisch-spekulativer Form behandelt Gregor darin die Grundlehren des christlichen Glaubens: die Dreipersönlichkeit Gottes, die Erlösung durch Jesus Christus und die Aneignung der Erlösungsgnade durch die Taufe und die heilige Eucharistie.

Gregor von Nyssa bedeutet mithin in der Eucharistielehre einen großen Fortschritt gegenüber seinen beiden Landsleuten und auch allen Kirchenvätern vor ihm. Denn er ist der erste von allen, der im Kap. 37 der großen Katechese ex professo die Eucharistie behandelt und seine Anschauungen über diesen Gegenstand klar entwickelt. Während wir daher bei den andern Kappadoziern ihre Eucharistielehre mühsam aus den in ihren Werken verstreuten Stellen konstruieren mußten, beschränkt sich bei dem Nyssener unsere Aufgabe darauf, das vorliegende fertige System zu erläutern und durch die anderswo vorkommenden eucharistischen Stellen näher zu bestimmen und zu ergänzen.

---

[1] Bardenhewer, Patrologie[3] 260.

1. Kapitel.

Die Eucharistielehre Gregors von Nyssa nach Or. cat. magna c. 37.

§ 1.

Überblick. Text der Stelle.

Der protestantische Forscher Ebrard beginnt mit Gregor von Nyssa einen neuen Abschnitt seiner „Geschichte des Dogmas vom heiligen Abendmahl". Nachdem er im ersten Kapitel „die reine, aber unentwickelte Lehre des frühesten christlichen Altertums" behandelt hat, leitet er das zweite, „die mönchisch-mystische Lehre des Morgenlandes" überschriebene Kapitel, mit folgenden Sätzen ein: „Die Ansicht dieses Kirchenvaters muß an die Spitze dieses neuen Kapitels gestellt werden, in welchem wir den Verfall des Dogmas vom heiligen Abendmahle in der morgenländischen Kirche betrachten wollen. Nicht daß dieser Verfall der Person dieses Gregorius zur Last gelegt werden müßte! Vielmehr scheint das Überhandnehmen poetisch-hyperbolischer, der Liturgie entnommener Ausdrucksweisen zusammengenommen mit dem krassen Mystizismus der orientalischen Mönche das meiste dazu beigetragen zu haben, daß die Kirche des Morgenlandes auch in diesem wie in andern Dogmen die Kräfte zur freien, lebendigen Weiterbildung verlor und in die Unmittelbarkeit der liturgischen Form zurücksank. Aber Gregorius von Nyssa ist uns doch darum merkwürdig, weil bei ihm zuerst wieder seit Origenes uns eine der Unmittelbarkeit entnommene, subjektiv-systematische Ausbildung der Abendmahlslehre begegnet, und zwar diesmal eine Lehre, welche in ihrem innersten Kern jener mystischen Auffassung verwandt war und späterhin derselben gewiß durch die Stütze des wissenschaftlichen Scheines Vorschub leistete." [1] Auch Rückert meint, was Gregor über die Eucharistie denke, sei durchaus nicht erfreulich, und er (Rückert) scheue sich nicht, im voraus zu bekennen, daß wir es mit einer der schwersten Verirrungen auf diesem Felde zu tun

[1] Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte I, 2 Bde, Frankfurt a. M. 1845—1846, 316.

bekämen. Und am Ende seiner Ausführungen bekräftigt er obenstehendes Urteil: „Haben wir beim Beginne das eine schwere Verirrung genannt, am Schlusse wissen wir nichts davon zurückzunehmen.“ [1] Noch krasser drückt sich Ad. Harnack aus, wenn er sagt: „Gregor von Nyssa . . . hat als Katechet eine physiologische, philosophisch ausgesponnene Theorie über den Nährwert der in den Leib des Herrn umgewandelten Elemente gegeben, die an religiöser Barbarei alles hinter sich läßt, was die neuplatonischen Mysteriosophen vorgebracht haben, und die es uns erklärt, daß man im 4. Jahrhundert das Christentum aufgesucht hat, nicht weil es eine Gottesverehrung im Geiste und in der Wahrheit bot, sondern weil es einen geistlichen Sinnengenuß darreichte, gegen den weder Mithras noch irgend ein anderer Gott aufkommen konnte.“ [2]

Dieses allgemein ablehnende Urteil der andersgläubigen Dogmenhistoriker und Abendmahlsforscher, wonach Gregor von Nyssa den Beginn des Verfalls des alten, reinen Abendmahlsbegriffes bezeichnet, weist unzweideutig darauf hin, daß Gregor die reale Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie mit einer Klarheit ausgesprochen haben muß, wie wir sie bisher bei keinem seiner Vorgänger gefunden haben. Und in der Tat: Gregor ist der erste, der nicht nur seine Überzeugung von der realen Gegenwart klar ausgedrückt, sondern sogar eine spekulative Begründung derselben versucht hat.

Nachdem er in der großen Katechese seine Lehre über die Trinität, die Schöpfung, den Ursprung des Bösen, die Menschwerdung und Erlösung entwickelt hat, kommt er in Kap. 33—40 auf die Taufe und die Eucharistie zu sprechen. Diese sind ihm die Mittel zur Aneignung der durch die Erlösung verdienten Gnaden. Christus hat uns durch seinen Kreuzestod objektiv das Heil verdient, an uns ist es nun, dieses Heil uns auch subjektiv anzueignen. Die Rechtfertigung beginnt mit der Taufe. Für ihren Empfang ist von seiten des Täuflings der wahre Glaube und die Buße erforderlich; damit muß sich als etwas Objektives das Untertauchen verbinden, durch das der Tod gleichsam nachgeahmt wird. „Beide Faktoren, Abwendung von der Sünde im Glauben an Christus und der mystische Tod durch das Untertauchen vereint, bereiten die Reinigung des Sünders, spenden die Taufgnade und Rechtfertigung.“ [3]

---

[1] Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, Leipzig 1856, 403 404 409.

[2] Lehrbuch der Dogmengeschichte II[4], Tübingen 1909, 460.

[3] Aufhauser, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, München 1910, 180.

Während durch die Taufe, d. i. den Glauben und das Wasser, die Seele des Menschen mit Gott vereinigt und vergöttlicht wird, gelangt hingegen der Leib zu dieser *μετουσία καὶ ἀνάκρασις* mit Gott durch die heilige Eucharistie. Von ihr handelt er in Kap. 37, welches wir hier vollständig folgen lassen müssen:

2. „Allein weil zweifach die Natur des Menschen ist, aus Seele und Leib gemischt, so müssen die, welche gerettet werden, mit beiden dem Führer zum Leben sich anschließen. Die Seele nun empfängt durch die Glaubensvereinigung mit ihm die Mittel des Heiles; denn die Einigung mit dem Leben schließt die Gemeinschaft mit dem Leben ein. Der Leib aber gelangt auf andere Weise zur Vereinigung und Verbindung mit dem Erlöser. Denn wie die, welche durch Hinterlist Gift bekommen haben, durch ein anderes Heilmittel die tödliche Wirkung aufheben — es muß aber wie der Giftstoff auch das Gegenmittel in unsere Eingeweide aufgenommen werden, damit sich seine Heilkraft über den ganzen Organismus verteilen kann — ebenso bedürfen auch wir, nachdem wir einmal das unsere Natur auflösende Gift (der Sünde) gekostet haben, notwendig des Heilmittels, das die aufgelöste Natur wieder vereinigt; und dieses Gegenmittel muß in uns aufgenommen werden, damit es den zuvor in unserem Leibe verursachten Schaden des Giftes durch seine eigene Gegenwirkung beseitige.

„Welches ist nun dieses (Gegengift)? Nichts anderes als jener Leib, der sich stärker erwiesen als der Tod und uns das Leben begründet hat. Gleichwie nämlich ein wenig Sauerteig, wie der Apostel sagt (1 Kor 5, 6), die ganze Teigmasse sich ähnlich macht, so verändert und verwandelt der von Gott unsterblich gemachte Leib, wenn er in den unsrigen gelangt, diesen ganz in sich. Denn wie durch das Gift, wenn es das Gesunde durchdringt, das von ihm Durchdrungene ganz verderbt wird, so wandelt auch der unsterbliche Leib den Leib, welcher ihn in sich aufgenommen hat, ganz in seine Natur um. Nun kann aber nichts in unsern Leib gelangen, wenn es nicht durch Speise und Trank in unsere Eingeweide eingeht. Also müssen wir auf dem der Natur möglichen Wege die lebenspendende Kraft in unsern Leib aufnehmen. Da aber nur jener gotterfüllte Leib diese Gnade (der Unsterblichkeit) empfangen hat, anderseits aber erwiesen ist, daß unser Leib nicht zur Unsterblichkeit gelangen kann, wenn er nicht durch die Gemeinschaft mit dem Unsterblichen Anteil an der Unverweslichkeit gewinnt, so müssen wir untersuchen, wie es möglich wurde, daß jener eine Leib, obgleich

er an so viele Tausende von Gläubigen auf dem ganzen Erdkreise immer verteilt wird, durch den Teil (des Brotes) ganz in jeden eingeht und doch selbst in sich ganz bleibt. Damit nun unser Glaube im Hinblick auf das Vernunftgemäße keinen Zweifel über das vorliegende Problem behalte, müssen wir in unserer Rede einen kleinen Exkurs in die Physiologie des Leibes machen.

„Wer weiß nicht, daß die Natur unseres Leibes für sich selbst ihr Leben nicht in ihrer eigenen Substanz hat, sondern durch die ihr zufließende Kraft sich selbst zusammenhält und im Sein verbleibt, indem sie in rastloser Bewegung (des Stoffwechsels) das Mangelnde ersetzt und das Überflüssige ausscheidet? Gleichwie ein mit einer Flüssigkeit gefüllter Schlauch seine bauchige Gestalt nicht behalten wird, wenn am Unterteil der Inhalt ausläuft, wenn dafür nicht von oben her an die leere Stelle etwas hineinkommt, so daß, wer den bauchigen Umfang des Gefäßes sieht, weiß, er gehöre nicht dem Erscheinenden selbst an, sondern das Hineinfließende bestimme den Umfang des Bauches, so besitzt auch unseres Wissens die Ausstattung unseres Leibes nichts Eigenes zu seinem Bestande, sondern wird durch die hinzutretende Kraft im Sein erhalten. Diese Kraft aber ist und heißt die Nahrung. Sie ist aber nicht dieselbe für alle zu nährenden Leiber, sondern einem jeden ist die ihm entsprechende von dem Lenker der Natur zugeteilt. Denn die einen der Lebewesen nähren sich von Wurzeln, für andere dient das Gras zur Nahrung; anderer Nahrung ist Fleisch. Dem Menschen aber dient zur Speise hauptsächlich Brot und zur Erhaltung und Bewahrung des Flüssigen der Trank, und zwar nicht reines Wasser, sondern oft zur Unterstützung der innern Wärme mit Wein gewürzt. Wer darum diese Dinge ins Auge faßt, erblickt der Potenz (dem Vermögen) nach die Masse unseres Leibes. Denn in mich aufgenommen, werden jene Stoffe gemäß ihrer Natur zu Fleisch und Blut, indem die Nahrung durch das Verdauungsvermögen in die Substanz des Leibes verwandelt wird.

„Nachdem wir dieses festgestellt haben, müssen wir wieder zu unserem Gegenstand zurückkehren. Es war die Frage, wie jener eine Leib Christi, an alle verteilt, die ganze menschliche Natur in all denen, die gläubig sind, lebendig macht und dabei sich nicht verringert. Schnell nun sind wir an der richtigen Lösung. Wenn nämlich einerseits die Substanz eines jeden Leibes aus der Nahrung entsteht, diese aber Speise und Trank ist, als Speise hinwiederum Brot und als Trank das mit Wein versüßte Wasser dient, wenn

anderseits, wie vorhin gesagt, der Logos Gottes, der zugleich Gott und Logos ist, mit der menschlichen Natur sich vereinigte, und in unsern Leib eingegangen, der Natur nicht eine andere, neue Substanz verlieh, sondern auf die gewöhnliche und angemessene Weise seinem eigenen Leibe Fortbestand gab, indem er (der Logos Gottes) durch Speise und Trank die Substanz erhielt, die Speise aber Brot war — dann dürfen wir schließen: Wie bei uns nach dem öfters Gesagten der das Brot Sehende in gewisser Weise den menschlichen Leib sieht, weil jenes in diesen aufgenommen zu diesem wird, so war auch dort jener gotterfüllte Leib dadurch, daß er die Nahrung des Brotes in sich aufnahm, in gewisser Hinsicht mit diesem (Brote) identisch, weil die Nahrung, wie gesagt, sich in die Natur des Leibes umsetzte; denn was allen gemeinsam ist, müssen wir auch bei jenem Leibe annehmen, nämlich daß auch jener Leib durch Brot unterhalten wurde. Dieser Leib aber wurde durch die Einwohnung des Logos Gottes in die göttliche Würde verwandelt. Mit Recht glauben wir daher, daß auch jetzt das durch das Wort Gottes geheiligte Brot in den Leib des Logos Gottes verwandelt werde. Denn auch jener Leib war Brot der Potenz nach; er wurde aber geheiligt durch die Einwohnung des Logos, der im Fleische gewohnt hat. Wodurch also das in jenen Leib verwandelte Brot in göttliche Kraft umgesetzt wurde, dadurch geschieht auch jetzt das gleiche. Denn dort machte die Gnade des Logos den Leib heilig, dessen Substanz aus dem Brote stammte und der gewissermaßen auch selbst Brot war; und ebenso wird auch hier das Brot, wie der Apostel sagt (1 Tim 4, 5), geheiligt durch Gottes Wort und Gebet, nur mit dem Unterschiede, daß es nicht durch Essen und Trinken in den Leib des Logos übergeht, sondern sofort durch den Logos in den Leib verwandelt wird, sowie es vom Logos gesagt wurde: Dies ist mein Leib (Mt 26, 26).

„Alles Fleisch aber wird auch durch Flüssigkeit genährt, denn das Erdartige in uns kann nicht ohne die Verbindung mit dem Flüssigen im Leben erhalten werden. Wie wir daher durch die feste und harte Nahrung das Feste des Körpers stützen, so verschaffen wir auch dem Flüssigen den Zufluß aus der verwandten Natur. Sobald dies in uns aufgenommen ist, wird es durch das Verdauungsvermögen Blut, besonders wenn es durch den Wein die Kraft empfängt, sich in Wärme zu verwandeln.

„Weil nun auch diesen Teil (der Nahrung) das gotterfüllte Fleisch jenes (Logos) in seine eigene Substanz aufnahm und der sich offen-

barende Gott deshalb mit der sterblichen Natur sich verband, damit durch die Gemeinschaft mit der Gottheit das Menschliche mitvergottet werde, darum sät er sich durch die Heilsordnung der Gnade in alle Gläubigen ein, indem er sich durch das Fleisch, dessen Substanz aus Brot und Wein besteht, mit den Leibern der Gläubigen vermischt, damit durch die Verbindung mit dem Unsterblichen auch der Mensch der Unsterblichkeit teilhaftig werde. Solches aber gibt er, nachdem er durch die Kraft der Eulogie die Substanz der sichtbaren Elemente in jenes (d. h. das Unsterbliche) verwandelt hat.“ [1]

§ 2.
Erklärung der Stelle.

1. Die Ausführungen Gregors in dem Kapitel, das uns beschäftigt, sind ziemlich durchsichtig. Sowohl Seele wie Leib des Menschen sollen mit Gott vereinigt werden und die Unsterblichkeit erlangen. Die Seele nun gelangt zu dieser Gemeinschaft mit Gott durch die Vereinigung mit ihm im Glauben. Anders beim Leibe. Durch die Erbsünde ist der menschliche Leib der Gnade der Unsterblichkeit verlustig gegangen. Die Sünde war gleichsam das Gift, das die Natur des Menschen auflöste. Wie daher bei einer Vergiftung die verderbliche Wirkung des Giftes nur durch ein Gegenmittel beseitigt werden kann, so bedarf auch unser Leib eines Gegenmittels, das den durch die Sünde in uns verursachten Schaden wieder gut mache. Dieses Heilmittel für den Leib ist der Leib Jesu Christi, der den Tod überwunden und damit unser Leben begründet hat. Durch die Einwohnung des Logos ist dieser Leib Christi vergöttlicht und von Gott unsterblich gemacht worden. Er allein hat also auch nur die Kraft, andere Leiber unsterblich zu machen, sie in sich selbst umzuwandeln, sie zu vergöttlichen. Wie nun aber das Gegengift in den vergifteten Leib aufgenommen werden muß, damit sich seine gegenwirkende Kraft auf den ganzen Organismus verteilen kann, in gleicher Weise muß auch der Leib Christi in unsern Leib aufgenommen werden, damit dieser zur Unsterblichkeit gelange.

Nachdem der Nyssener so die Notwendigkeit nachgewiesen hat, daß der Leib Christi als Speise in unsern Leib eingehen muß, um diesen zur Unsterblichkeit zu führen, geht er zur Erörterung der Möglichkeit über: „Wie ist es möglich, daß jener eine

---

[1] J. H. Srawley, The catechetical Oration of Gregory of Nyssa: Cambridge Patristic Texts, Cambridge 1903, 141—152 (vgl. Migne 43, 93—97).

Leib, obgleich er an so viele Gläubige auf dem ganzen Erdkreis immerzu verteilt wird, durch den Teil des Brotes ganz in jeden eingeht und doch selbst in sich ganz bleibt?" Zu ihrer Beantwortung macht er „einen Exkurs in die Physiologie des menschlichen Leibes". Aus ihr weist er die Möglichkeit der Verwandlung von Brot und Wein in den Leib Christi nach. Der menschliche Leib verdankt seinen Fortbestand nicht seiner eigenen Substanz, sondern der ihm von außen zufließenden Kraft. Diese Kraft ist die Nahrung, welche durch den fortwährenden Stoffwechsel das Fehlende ersetzt und das Überflüssige ausscheidet. Dem Menschen dient als Nahrung besonders Brot und zum Unterhalt der flüssigen Bestandteile Wasser, das zur Erhaltung der inneren Wärme mit Wein vermischt wird. Durch das Verdauungsvermögen werden diese Nahrungsbestandteile in Fleisch und Blut verwandelt. Brot ist also bereits dem Keime, der Potenz *(δυνάμει)* nach die Masse unseres Leibes. Wer daher Brot und Wasser mit Wein gemischt ansieht, sieht gewissermaßen die Masse unseres eigenen Körpers, und umgekehrt.

Diesen Gedanken wendet Gregor dann auf den historischen Leib Christi an. Der Logos Gottes hatte in der Menschwerdung die menschliche Natur mit einem wahren menschlichen Leibe angenommen. Darum erhielt auch dieser Leib des Logos seinen Bestand aus der Nahrung, welche beim Menschen hauptsächlich aus Brot und mit Wein gemischtem Wasser besteht. Die Nahrung also, welche Christus hier auf Erden zu sich nahm, war dem Keime, der Potenz nach bereits Christi Leib, und dieser war in gewisser Hinsicht mit dem Brot identisch; denn auch bei ihm verwandelte sich ja die Nahrung in sein Fleisch und Blut. Diese Eigentümlichkeit hatte der Leib Christi mit der Natur des Menschen gemeinsam. Doch in ihm geschah noch etwas Übernatürliches: durch die Einwohnung des Logos wurde dieser Leib vergöttlicht und zur Unsterblichkeit erhoben. Beim Leibe Christi müssen wir also zwei Verwandlungen unterscheiden, eine natürliche und eine übernatürliche: durch Essen und Trinken wurde auch bei ihm Brot und Wein Fleisch und Blut; durch die Einwohnung des Logos aber wurde der aus Brot und Wein entstandene Leib Christi unsterblich gemacht.

Nach diesen grundlegenden physiologischen und christologischen Untersuchungen ist der Schluß nicht mehr schwer: Was damals mit dem historischen Leibe Christi geschah, geschieht noch jetzt beim eucharistischen Leibe Christi. Der Unterschied ist nur der: beim historischen Leibe Christi wurde das Brot erst durch Essen in den

Leib Christi verwandelt und dann dieser Leib durch die Einwohnung des Logos vergöttlicht; beim eucharistischen Leibe Christi fehlt jedoch die natürliche Verwandlung. Das Brot wird sofort und unmittelbar, mit Ausschluß des physiologischen Vorgangs der Verdauung, in den göttlichen Leib Christi verwandelt. Doch darum ist diese Verwandlung nicht weniger real als jene. Die Wirkursache ist hier wie dort im wesentlichen dieselbe. Dort ist es die Gnade, die Einwohnung des Logos (die *ἐπισκήνωσις* oder *χάρις τοῦ λόγου*), hier das Wort Gottes *(λόγος θεοῦ)* und das Gebet der Kirche, die Einsetzungsworte: Das ist mein Leib.

Ähnlich verhält es sich mit dem Weine. Auch dieser wird, wie einst im historischen Leibe Christi, so auch hier in das Blut Christi verwandelt.

Durch sein Fleisch und Blut geht der sich offenbarende Gott in die Leiber der Gläubigen ein, damit durch die Vereinigung mit dem unsterblichen Leibe auch der menschliche Leib der Unvergänglichkeit teilhaftig werde. Das kann der Logos aber nur, nachdem er die Natur der sichtbaren Elemente in den unsterblichen Leib verwandelt hat.

2. Welche Erkenntnisse gewinnen wir nun aus dieser eucharistischen Theorie Gregors über seine Auffassung von der Eucharistie?

a) Die Theorie setzt zunächst den Glauben an die dauernde reale Gegenwart des wahren Leibes Christi in der Eucharistie voraus. Der eucharistische und der historische Leib Christi sind identisch. Es ist derselbe Leib, der sich während des irdischen Lebens mit Brot und Wein nährte, derselbe, der sich in der Eucharistie in unser Fleisch einpflanzt und es unsterblich macht. Nur der gotterfüllte Leib Christi hat die Gabe der Unsterblichkeit erhalten[1], und um auch uns diese Gabe mitzuteilen, muß dieser Leib in unsern Leib erst eingehen; darum, sagt Gregor, erhebt sich die Frage, „wie dieser eine Leib *(τὸ ἓν ἐκεῖνο σῶμα)* in so viele Gläubige eingehen kann und dabei selbst ganz und unverändert bleibt“ *(καὶ αὐτὸ μένειν ἐφ' ἑαυτοῦ ὅλον)*. Diese Frage setzt die Identität des eucharistischen mit dem historischen Leibe voraus. Nur wenn beide identisch sind, empfangen wir wahrhaft den von Gott unsterblich gemachten Leib, der uns ja allein die Unsterblichkeit mitteilen kann.

Nicht zugeben will die Identität Rückert: Jener Leib des Herrn, der einst auf Erden lebte, sei nicht anwesend im Abendmahl, werde

---

[1] Srawley a. a. O. 144: *μόνου δὲ τοῦ θεοδόχου σώματος ἐκείνου ταύτην δεξαμένου τὴν χάριν.*

nicht ausgeteilt und genossen. Trotzdem aber könne man sagen, die Gläubigen empfangen Fleisch und Blut des Herrn; denn was gegessen werde, sei, wenn auch nicht der historische Leib Christi, so doch Fleisch, das Christus angehöre und die Kräfte und Eigenschaften seines Fleisches an sich habe[1]. Ebensowenig kann auch Steitz, auf Rückert gestützt, eine numerische, sondern im besten Falle nur eine qualitative Identität anerkannt finden: das Brot und der Wein, mit dem Christus sich auf Erden genährt, seien wirklich zu seinem Fleisch und Blut geworden, aber das in der Eucharistie konsekrierte Fleisch und Blut ginge nicht in seinen erhöhten Leib ein, sei also mit ihm nur qualitativ identisch, d. h. nur insofern, als der Logos sich ihrer als seines Organes bediene, um den Leibern der Gläubigen die Unsterblichkeit mitzuteilen. „Die Aufhebung des Unterschiedes zwischen dem eucharistischen und dem verklärten Leibe war das Problem, das Gregor vorschwebte, aber in seiner Behandlung ist dieser Unterschied nicht geschwunden, sondern spröder und schärfer zur Geltung gekommen.“[2]

Doch wenn Steitz meint, das durch die Konsekration entstandene Fleisch und Blut ginge nicht in den zur göttlichen Würde erhöhten Leib ein, so widerspricht er geradezu dem Wortlaut der Stelle. Die Wirkung der Konsekration wird ja direkt gleichgesetzt mit der übernatürlichen Wirkung, durch die der aus Brot und Wein gebildete Leib Christi zur göttlichen Würde erhoben wird. Dort wie hier wird also Brot und Wein in den Leib umgewandelt, in dem der Logos wohnt. Ferner wird ja gerade an diese Vereinigung des Fleisches Christi mit dem Logos, an den gotterfüllten Leib, die vergöttlichende Kraft der Eucharistie geknüpft, durch die unser Leib zur Unsterblichkeit gelangt. Woher hätte sie aber diese Kraft, wenn nicht das Fleisch und Blut in der Eucharistie dieser vergöttlichte Leib selbst wäre?

Also nicht einen neuen Leib, wie Rauschen[3] anfangs wollte, schafft sich der Logos in der Eucharistie, sondern Brot und Wein der Eucharistie werden in den schon existierenden Leib des Logos verwandelt. Gleich Rauschen[4] lehnt auch Batiffol, auf den ersterer sich damals zur Stütze seiner Ansicht berief, in der neuesten Auf-

---

[1] Das Abendmahl 409.

[2] Jahrbücher für deutsche Theologie X 445.

[3] Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs christlichen Jahrhunderten der Kirche[1] 31 ff.

[4] A. a. O.[2] 36.

lage seines Werkes diese auch von ihm früher vertretene Auffassung ab und bekennt sich zu der unsrigen: „J'ai compris jadis ainsi la pensée de saint Grégoire de Nysse, mais cette interprétation ne me paraît plus exacte. La pensée de Grégoire, répétons-le, est plus subtile. Le corps du Christ par l'Eucharistie a agrégé à son *ὑπόστασις* ou substance le pain et le vin. Avant la consécration, ce pain et ce vin étaient corps et sang en puissance; après la consécration, ils appartiennent en acte à la substance du corps et du sang du Christ.“ [1]

Wie sein Bruder Basilius lehrt auch Gregor die Gegenwart Christi sub toto et qualibet parte. Wenigstens hat er klar die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Gegenwart gestellt, wenn er auch später die directe Beantwortung vergessen hat.

b) Die vollständige Identität des eucharistischen mit dem historischen Leibe Christi wird bewirkt durch die Verwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi. Gregor, der spekulativste unter den morgenländischen Kirchenvätern, begnügt sich nicht wie seine Vorgänger mit der Tatsache der Identität, sondern er sucht dieselbe auch spekulativ zu begründen. Er lehrt klar und deutlich die Wesensverwandlung der eucharistischen Elemente. Das beweisen schon die Ausdrücke, welche er zur Bezeichnung des Vorganges gebraucht: *μεταποιεῖν*, *μετατιθέναι*, *μετάστασις*, *ἀλλοίωσις* und *μεταστοιχείωσις* [2]; besonders der letztere, den wir mit „transelementatio“ übersetzen könnten, ist fast noch stärker als das lateinische „transsubstantiatio“ [3]. Das beweist ferner die Analogie mit dem physiologischen Verdauungsprozeß, den Gregor zur Veranschaulichung der Verwandlung heranzieht. Bei der Verdauung haben wir es mit einer wahren Wesensverwandlung zu tun. Die Substanz der toten Nahrung geht in die lebendige Substanz des Leibes über. Im Sinne des aristotelischen Hylomorphismus, auf den Gregor sich bei seiner Argumentation stützt, und in der Sprache der Scholastik ist allerdings diese Wesensverwandlung nur eine formale, insofern als bei allen Naturdingen, die in eine neue substantielle Seinsweise übergehen, als gemeinsames Substrat die Materie (materia prima) bleibt und

---

[1] L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation [5], Paris 1913, 407.

[2] Srawley a. a. O. 149: *ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν;* ebd. 149 f: *ἄρτος . . . ἁγιάζεται . . . εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος;* ebd. 152: *πρὸς ἐκεῖνο μεταστοιχειώσας τῶν φαινομένων τὴν φύσιν.*

[3] Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie IX 591.

nur die Wesensform sich ändert[1]. Nicht angängig aber ist es, wie Steitz[2] und Harnack[3] tun, diese Verwandlung eine Transformation im Sinne einer nur akzidentellen Verwandlung zu nennen. Ersterer beruft sich auf den öfters von Gregor gebrauchten Ausdruck *δυνάμει ἄρτος* und vergleicht den Verdauungsprozeß mit der Entwicklung des Samenkornes zum Baume, des Knaben zum Manne. Doch eine nähere Betrachtung der beiden Verwandlungen offenbart sofort den Unterschied: dort ein Übergang aus dem Anorganischen zum Organischen, hier eine organische Entwicklung des schon im Keime Enthaltenen. Wie daher der Verdauungsprozeß eine wahre, wenn auch nur formale Wesensverwandlung ist, so ist auch die eucharistische Verwandlung eine wirkliche substantielle Verwandlung.

Vollends unverständlich aber ist es, wenn der Biograph Gregors, Rupp, und nach ihm Loofs behaupten, dem Kirchenvater habe überhaupt der Gedanke an eine Verwandlung der eucharistischen Gestalten vollständig fern gelegen. Nach jenem soll er eine solche Überzeugung für direkt töricht gehalten haben[4], und dieser meint: „Das, was in der Eucharistie ebenso geschieht wie im geschichtlichen Leben Christi, ist das *ἁγιασθῆναι τῇ ἐπισκηνώσει τοῦ λόγου*; das *εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα τοῦ λόγου μεταποιούμενος* schließt eine dem *διὰ βρώσεως προϊέναι εἰς σῶμα* analoge Transformation des Brotes und Weines in den „Leib“ und das „Blut“ Christi meines Erachtens nicht ein, sondern aus . . .; er selbst hat das *μεταποιεῖσθαι* über den Begriff des *ἁγιάζεσθαι* noch nicht hinausgeführt.“[5] Wozu dann aber die lange, etwas gesuchte physiologische Erörterung über die Ernährung des historischen Leibes Christi? Wir also halten daran fest: durch die Analogie mit dem Verdauungsprozeß lehrt Gregor eine wahre Wesensverwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi. Ja wir möchten noch einen Schritt weiter gehen und sogar schon die Transsubstantiation im Sinne der späteren Dogmatik bei Gregor angedeutet finden. Im letzten Satze sagt er nämlich: *τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει πρὸς ἐκεῖνο* (d. h. *τὸ ἀθάνατον*) *μεταστοιχειώσας τῶν φαινο-*

---

[1] Gihr, Die heiligen Sakramente der kathol. Kirche I² 425; vgl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik III⁴, Paderborn 1910, 228; Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie IX 562 f.

[2] A. a. O. X 440. [3] A. a. O. II 462.

[4] J. Rupp, Gregors, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen, Leipzig 1834, 240[31].

[5] Artikel Abendmahl II, in Herzog-Hauck, Realenzyklopädie I 53 f; vgl. Leitfaden der Dogmengeschichte 327 f.

μένων τὴν φύσιν. Fassen wir *φύσις* im Sinne von Substanz und *τὰ φαινόμενα* als die Akzidenzien, dann lehrt Gregor ganz entsprechend dem Begriffe „transsubstantiatio“ die Verwandlung der ganzen Substanz von Brot und Wein, während ihre Akzidenzien zurückbleiben.

c) Wodurch und wann kommt diese Verwandlung zustande? Gregor sagt: das Brot wird nach den Worten des Apostels geheiligt durch das Wort Gottes und das Gebet *(διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως)*, indem es sofort in den Leib durch das Wort verwandelt wird, sowie es vom Logos gesagt worden ist: Dies ist mein Leib[1]. Schon Origenes hatte die Konsekration dem *λόγος θεοῦ* und der *ἔντευξις* zugeschrieben[2]. Wie sein bewunderter Meister, läßt also auch Gregor die Verwandlung bewirkt werden durch die eucharistische Anaphora, den ganzen Kanon, welcher sich aus Gebeten der Kirche und dem Einsetzungsberichte in ihrer Mitte zusammensetzte. Das beweist auch der Name „Eulogie“ am Schlusse des Kapitels, mit dem nur der ganze Kanon bezeichnet sein kann. Wenn Gregor aber in andern Sätzen des Kapitels dem *λόγος θεοῦ* die Heiligung des Brotes zuspricht[3] und an jener Stelle vom *λόγος θεοῦ καὶ ἔντευξις* sogleich fortfährt: „indem es sofort in den Leib durch das Wort verwandelt wird, so wie es vom Logos gesagt worden ist: ‚Dies ist mein Leib‘“, so folgt daraus, daß er innerhalb des Kanons, der die Konsekration bewirkt, den wesentlichsten Anteil daran den Einsetzungsworten zuschreibt.

Fragen wir zum Schlusse noch, welcher der drei Personen in der Gottheit er besonders den Akt der Konsekration zueignet, so antwortet Gregor darauf mit dem letzten Satze: „Dieses gibt er, nachdem er durch die Kraft der Eulogie die Natur der sichtbaren Dinge in jenen (unsterblichen Leib) verwandelt hat.“ Im vorhergehenden Satze ist davon die Rede, wie der Logos durch die Eucharistie sich selbst in die Leiber der Gläubigen einpflanzt und sie dadurch zur Unsterblichkeit führt. Der Logos, die zweite Person in der Gottheit, also dürfte es sein, welcher nach Gregor die Konsekration vollzieht. Dachte er dabei vielleicht an die Logosepiklese, welche auch der Nazianzener bezeugt?

d) Endlich gibt uns Gregor in seiner eucharistischen Abhandlung Aufschluß über die Wirkung der Eucharistie in dem Empfänger. Die Eucharistie ist aufs innigste verknüpft mit der Inkarnation und Er-

[1] Srawley a. a. O. 150: *ἀλλ' εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος καθὼς εἴρηται ὑπὸ τοῦ λόγου ὅτι Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου.*

[2] Comm. in Matth. 11, 14 (Migne 13, 949 B f).

[3] Srawley a. a. O. 149: *τὸν τῷ λόγῳ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον.*

lösung. Zweck der Menschwerdung des Logos ist es, uns die verloren gegangene Unsterblichkeit wiederzugeben. „Deshalb hat der sich offenbarende Gott mit der hinfälligen Natur des Menschen sich vermischt, damit durch die Gemeinschaft mit der Gottheit das Menschliche mitvergöttlicht werde.“ [1]. Der von Christus bei der Inkarnation angenommene Leib ist das Heilmittel, das den durch das Gift der Sünde in unserem Leibe angerichteten Schaden beseitigen soll. Darum wird er in dem Brot und Wein der Eucharistie gegenwärtig, um als Speise in uns aufgenommen zu werden. In unsern Leib eingegangen, wandelt er diesen ganz und gar in sich um, durch ihn erlangen wir Anteil an der Unverweslichkeit. Will daher der Mensch der Früchte der Menschwerdung und Erlösung Christi teilhaftig werden, dann muß er den in der Inkarnation angenommenen Leib Christi durch Essen seinem Leibe verbinden und diesen so zu einem göttlichen, unsterblichen machen. Die Eucharistie ist also das Unterpfand der einstigen Auferstehung des Fleisches. Sie ist der Same[2] der Unsterblichkeit, welcher in unser Fleisch sich senkt und es zur Reife der Auferstehung bringt.

Nur wenn unser Leib durch die Gemeinschaft mit dem Unsterblichen Anteil an der Unverweslichkeit gewinnt, kann er zur Unsterblichkeit gelangen. Mit diesen Worten scheint unser Kirchenvater die Heilsnotwendigkeit der Eucharistie necessitate medii zu lehren; und wir irren wohl nicht, wenn wir ihn wenigstens für die Auferstehung des Leibes eine solche necessitas in Anspruch nehmen lassen. Doch will Gregor damit die Heilsbedeutung der Taufe nicht aufheben, und Batiffol geht wohl zu weit, wenn er durch Gregor auch die Unsterblichkeit der Seele an den Empfang der Eucharistie geknüpft fassen möchte: „La rédemption n'est-elle donc participée au chrétien que par l'Eucharistie, et le baptême n'est-il qu'une purification préalable à la communion? L'immortalité de l'âme et aussi bien la résurrection de la chair sont-elles réservées au chrétien qui aura communié, à l'exclusion des catéchumènes et des infidèles?“ [3]

---

[1] Srawley a. a. O. 151 f: *ὁ δὲ φανερωθεὶς θεὸς διὰ τοῦτο κατέμιξεν ἑαυτὸν τῇ ἐπικήρῳ φύσει, ἵνα τῇ τῆς θεότητος κοινωνίᾳ συναποθεωθῇ τὸ ἀνθρώπινον.* Vgl. Or. cat. magna c. 25. Srawley a. a. O. 96 (Migne 45, 650): *τότε δὲ κατεμίχθη πρὸς τὸ ἡμέτερον, ἵνα τὸ ἡμέτερον τῇ πρὸς τὸ θεῖον ἐπιμιξίᾳ γένηται θεῖον.* — Contra Eunom. I 5 (Migne 45, 700 D): *τὴν ζωοποιὸν αὐτοῦ δύναμιν τῇ θνητῇ καὶ ἐπικήρῳ καταμίξει φύσει . . . εἰς ζωτικὴν μεταποιῆσαι χάριν καὶ δύναμιν.*

[2] Srawley a. a. O. 152: *πᾶσι τοῖς πεπιστευκόσι . . . ἐνσπείρει.*

[3] L'Eucharistie 399 f.

Denn nach Gregor wird schon mit der Taufe der Grund gelegt zur einstigen Auferstehung und zum unsterblichen Leben[1]; und bereits hier auf Erden erhalten wir durch sie Teilnahme am unsterblichen Leben, gelangen wir zur Vergottung[2].

Übrigens verlieren die Worte von der Heilsnotwendigkeit der Eucharistie durch Gregors eigenartige Lehre von der Apokatastasis sehr an Bedeutung und Schärfe. Denn nach ihr kommt ja jeder Mensch, selbst der Teufel, zu der endlichen Beseligung und Erlösung. Taufe und Eucharistie bahnen nur das Heilswerk der Vergottung bereits hier auf Erden an, führen daher nach dem Tode zur sofortigen Vollendung, während der Ungetaufte und nicht mit der Eucharistie Genährte erst allmählich durch den Schmelzofen der Reinigung dieses Ziel erreicht.

[1] Or. cat. magna c. 33. Srawley a. a. O. 123 (Migne 46, 84 A).
[2] Aufhauser a. a. O. 186.

2. Kapitel.

Die Eucharistielehre des hl. Gregor von Nyssa nach andern gelegentlichen Bemerkungen.

§ 1.

Andere Stellen für die reale Gegenwart.

1. Alle Dogmenhistoriker, welche bisher über die Eucharistielehre des Nysseners geschrieben haben, begnügen sich bei ihrer Darstellung mit Kap. 37 der Or. cat. magna. Und das nicht ohne jede Berechtigung. Hat er doch hierin seine Auffassung mit einer Klarheit und Durchsichtigkeit entwickelt, daß katholische Dogmatiker in ihm einen Kronzeugen ihrer Lehre erblicken können und selbst protestantische Dogmenhistoriker gestehen müssen, seine Theorie könne nicht weiter überboten werden. „Sie ist“, sagt Harnack[1], „die Grundlage für alle weitere Entwicklung, namentlich die liturgische, und ist verantwortlich für das Heidentum unter christlicher Etikette. . . . Sie erklärt es, warum alle hellere Wissenschaft aufhören mußte. Neben einer solchen berauschenden Spekulation konnte sich auf die Dauer keine selbständige Theologie halten.“

Doch auch in seinen andern Schriften finden sich viele eucharistische Zeugnisse zerstreut, welche das aus der Or. cat. magna von seiner Eucharistielehre gewonnene Bild noch ergänzen und vervollständigen.

Auch in diesen Stellen spricht sich klar und deutlich Gregors Glaube an die reale Gegenwart aus. „Das Brot ist anfangs gewöhnliches Brot; wenn aber das Mysterium es heiligt, so heißt und wird es der Leib Christi.“[2] „Der ewig Seiende bietet sich uns als Speise dar, damit wir dadurch, daß wir ihn in uns aufnehmen, werden, was er selbst ist. Denn er sagt: Mein Fleisch ist wahrhaft eine

---

[1] Lehrbuch der Dogmengeschichte II 461 f.

[2] In Bapt. Christi (Migne 46, 581 C): *Ὁ ἄρτος πάλιν ἄρτος ἐστὶ τέως κοινός· ἀλλ' ὅταν αὐτὸν τὸ μυστήριον ἱερουργήσῃ, σῶμα Χριστοῦ λέγεταί τε καὶ γίγνεται.*

Speise, und mein Blut ist wahrhaft ein Trank. Wer also dieses Fleisch liebt, ist kein Freund des eigenen Fleisches, und wer zu diesem Blute sich hingezogen fühlt, wird sich rein halten vom sinnlichen Blute. Denn das Fleisch des Logos und das diesem Fleische innewohnende Blut bringt nicht eine Gnade, sondern ist süß den Kostenden, begehrenswert den danach Verlangenden, lieblich den es Liebenden." [1] Ähnlich sagt er in seinem Traktate zu Ps. 106, 4—5: „Es ist offenbar, daß die Prophetie weder unter Nahrung das Brot noch unter Trank das Wasser versteht, sondern unter Nahrung die wahrhafte Speise, unter Trank jenen geistigen Trank. Dieses beides aber wird der Herr, indem er sich ihnen ihren Bedürfnissen entsprechend hingibt; Speise wird er den Hungernden, Quelle den Dürstenden." [2] Über die Pilgerfahrt ins Gelobte Land urteilt er: „Überall, wo du bist, wird Gott zu dir kommen, wenn die Herberge deiner Seele so befunden wird, daß der Herr in dir wohnen und wandeln kann. Wenn du aber den innern Menschen angefüllt hast mit schlechten Gedanken, so bist du, auch wenn du auf Golgatha, auf dem Ölberge und an dem Grabe der Auferstehung wärest, doch so weit entfernt, Christus in dich aufzunehmen, als die, welche nicht einmal den Anfang (des Glaubens) bekannt haben. Rate daher, Geliebter, deinen Brüdern, aus dem Fleische zu Gott anstatt aus Kappadozien nach Palästina zu pilgern." [3] Der Vergleich des sündhaften Pilgers mit dem zur Kommunion noch nicht zugelassenen Katechumenen berechtigt uns wohl, hier an den Empfang Christi in der Eucharistie zu denken.

Wie der Nazianzener, so weiß auch der Nyssener von einer wunderbaren Heilung seiner Schwester Makrina zu berichten, die mit der Heilung der Gorgonia große Ähnlichkeit hat. Bei Makrina

---

[1] In Eccl. hom. 8 (Migne 44, 740 A): *Διὰ τοῦτο ἐδώδιμον ἡμῖν ἑαυτὸν προτίθησιν ὁ ἀεὶ ὤν, ἵνα ἀναλαβόντες αὐτὸν ἐν αὐτοῖς ἐκεῖνο γενώμεθα, ὅπερ ἐκεῖνός ἐστι· Φησὶ γὰρ ὅτι· Ἡ σάρξ μου ἀληθῶς ἐστι βρῶσις καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθῶς ἐστι πόσις κτλ.*

[2] In Psalmos 8 (Migne 44, 469 B): *Δῆλον δὲ ὅτι οὐδὲ τροφὴν τὸν ἄρτον, οὐδὲ πόσιν τὸ ὕδωρ ἡ προφητεία λέγει, ἀλλὰ τροφὴν μὲν τὴν ἀληθῆ βρῶσιν, πόσιν δὲ τὸ πνευματικὸν ἐκεῖνο πόμα. Τὰ δὲ δύο ταῦτα ὁ Κύριος γίνεται, καταλλήλως τοῖς δεομένοις ἑαυτὸν ἐμπαρέχων· τροφὴ μὲν τοῖς πεινῶσι, πηγὴ δὲ τοῖς διψῶσι γενόμενος.*

[3] Ep. 2 (Migne 46, 1013 C): *Ἀλλ' ὅπουπερ ἂν ᾖς, πρὸς σὲ ἥξει ὁ Θεὸς, ἐάν γε τὸ τῆς ψυχῆς σου καταγώγιον τοιοῦτον εὑρηθῇ, ὥστε ἐνοικῆσαι τὸν Κύριον ἐν σοὶ καὶ ἐμπεριπατῆσαι. Εἰ δὲ πλήρη ἔχεις τὸν ἔσω ἄνθρωπον λογισμῶν πονηρῶν ... τοσοῦτον ἀπέχεις τὸν Χριστὸν δέξασθαι ἐν ἑαυτῷ, ὅσον οἱ μηδὲ τὴν ἀρχὴν ὁμολογήσαντες.*

handelte es sich um eine Geschwulst am Halse. Auch sie eilt des Abends zum Altare und „liegt die ganze Nacht vor dem Gotte der Heilungen“, auch sie gebraucht die mit der Erde des Bodens der Kirche sich mischenden Tränen als Heilmittel gegen das Leiden[1]. Auch hier ist es das kindlich gläubige Vertrauen auf den auf dem Altare gegenwärtigen Gott der Heilungen, das wir als Gemeingut des Glaubens bei Gregor und seiner Familie bewundern können.

Wie einst Joseph von Arimathäa bei der Kreuzabnahme den Leib des Heilandes in Empfang nahm und den „unbefleckten und heiligen Leichnam“ in reine Leinwand hüllte und in ein reines Grab legte, so empfangen auch wir in der heiligen Kommunion diesen selben Leib. „Die Tat jenes edlen Ratsherrn diene daher auch uns zur Richtschnur, daß wir in gleicher Weise zu Werke gehen, und wenn wir jenes Geschenk des Leibes empfangen, es nicht in befleckter Leinwand unseres Gewissens aufnehmen und es nicht in ein von Totengebeinen und aller Unreinigkeit übelriechendes Grab unseres Herzens legen, sondern, wie der Apostel sagt (1 Kor 11, 28), jeder sich selbst prüfe, damit ihm nicht dadurch, daß er die Gnade unwürdig empfängt, die Gnade zum Gerichte werde.“ [2]

2. Gregor von Nyssa gilt als der größte Origenist unter den Kappadoziern. Auch in der Eucharistielehre ist der Einfluß des großen Alexandriners auf ihn unverkennbar. Noch an einer zweiten Stelle gebraucht der Nyssener den soeben zitierten Vergleich des Joseph von Arimathäa mit dem Empfänger der heiligen Eucharistie. Doch bevor er ihn zum Beweise des realen Genusses des Leibes Christi durchführt, gibt er noch eine andere, allegorische Deutung von „Christus, der geistigen Speise und dem geistigen Trank“. Wenn der göttliche Apostel, so führt er aus, den Herrn geistige Speise und geistigen Trank nennt, so erinnert er uns dadurch an die Zusammensetzung unserer Natur aus Sinnlichem und Geistigem. Jeder dieser Bestandteile hat seine eigene Nahrung; die sinnliche erhält den Leib, die geistige bewirkt das seelische Wohlbefinden in uns.

---

[1] De vita S. Macrinae (Migne 46, 992 B): *ἐντὸς γενομένη τοῦ θυσιαστηρίου, παννύχιον προσπίπτει τῷ Θεῷ τῶν ἰάσεων καὶ τὸ ἀποῤῥέον τῶν ὀφθαλμῶν ὕδωρ πρὸς τὴν γῆν ἀναχέασα, τῷ ἐκ τῶν δακρύων πηλῷ, φαρμάκῳ πρὸς τὸ πάθος ἐχρήσατο.*

[2] In Christi resurr. 1 (Migne 46, 625 B): *Ὅταν λάβωμεν ἐκεῖνο τὸ δῶρον τοῦ σώματος, μὴ ἐρρυπωμένῃ τῇ τῆς συνειδήσεως σινδόνι λαμβάνειν, μηδὲ ὀδωδότι ἐξ ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας τῷ μνήματι τῆς καρδίας ἐναποτίθεσθαι· ἀλλὰ καθώς φησιν ὁ Ἀπόστολος, δοκιμάζειν ἕκαστον ἑαυτὸν, ἵνα μὴ κρῖμα ἡ χάρις γένηται τῷ ἀναξίως δεχομένῳ τὴν χάριν.*

Wie nun die fleischliche Nahrung aus Festem und Flüssigem, aus Speise und Trank zusammengesetzt ist, „so teilt entsprechend Paulus auch die geistige Nahrung ein: Speise und Trank nennt er dieselbe Sache, da sie dem Bedürfnis der sie zu sich Nehmenden eigens sich anpaßt. Den Schwachen und den Kräftigen wird sie Brot, das Herz des Menschen stärkend, den wegen des Elends dieser Welt Ermatteten und dadurch durstig Gewordenen wird sie Wein, indem sie das Herz zur Fröhlichkeit stimmt. Man muß aber unter dem Gesagten die Kraft der Rede verstehen, durch welche die Seele je nach dem Bedürfnis genährt wird, und von der sie die Gnade empfängt, gemäß dem Bilde des Propheten, der mit dem Weideplatz und der Wasseroase den für die Ermatteten aus der Rede quellenden Trost bezeichnet“ [1]. Bis hierher versteht Gregor unter der geistigen Speise und dem geistigen Trank allegorisch nur das Wort Gottes *(τοῦ λόγου τὴν δύναμιν)*.

Er fährt dann fort: „Wenn aber jemand auf das Geheimnis blickend sagte, der Herr würde in besonderem Sinne Speise und Trank genannt, so wird auch dieses nicht von der richtigen Bedeutung abweichen. Denn wahrhaft ist sein Fleisch eine Speise und wahrhaft sein Blut ein Trank. Nach der vorhin erwähnten Bedeutung wird allen nach Möglichkeit die Teilnahme am Logos gewährt, indem er beim Empfang Speise und Trank für die ihn Suchenden wird ohne Rücksicht darauf, wie man ihn zu sich nimmt. Bei der andern Bedeutung aber ist nicht ungeprüft und unterschiedslos die Teilnahme an solcher Speise und solchem Trank, denn der Apostel entscheidet: Es prüfe sich aber der Mensch, und so esse er von dem Brote und trinke aus dem Kelche. Wer aber unwürdig ißt oder trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht (1 Kor 11, 28).“

Die Worte des Apostels werden bestätigt durch das Beispiel des Joseph von Arimathäa: „Hierauf blickend scheint mir der Evangelist denselben Gedanken auszudrücken, wenn (nach ihm) zur Zeit des mystischen Leidens jener edle Ratsherr in fleckenloses und reines Linnen den Leib des Herrn hüllte und in ein neues und reines Grab legte. Uns allen gilt daher sowohl der Befehl des Apostels als auch die Mahnung des Evangelisten, mit reinem Ge-

---

[1] De perfecta christiana forma (Migne 46, 268 B): *Νοεῖν δὲ χρὴ διὰ τῶν εἰρημένων τοῦ λόγου τὴν δύναμιν, δι᾽ οὗ τρέφεται ἡ ψυχὴ καταλλήλως τῇ χρείᾳ, τὴν ἀπ᾽ αὐτοῦ χάριν προσδεχομένη, κατὰ τὸ αἴνιγμα τοῦ προφήτου, ὃς τύπῳ χλόης καὶ ὕδατος ἀναπαύσεως τὴν ἐκ τοῦ λόγου γινομένην τοῖς κεκμηκόσι παραμυθίαν διασημαίνει* (Ps 22, 2).

wissen den heiligen Leib zu empfangen; wenn also irgend ein Makel infolge der Sünde an uns wäre, so müssen wir ihn mit dem Wasser der Tränen abwaschen.“ [1]

Gregor unterscheidet an dieser Stelle eine zweifache Auffassung und Bedeutung des Satzes „Christus ist Speise und Trank“. Einmal versteht er im uneigentlichen Sinne darunter die „Kraft der Rede“. Von dieser Speise kann jeder unterschiedslos empfangen, soviel er will. Doch auch im ureigensten Sinne gilt das *βρῶμα καὶ πόμα ὁ Κύριος*, nämlich in der Eucharistie. Zum Beweise dessen führt Gregor an das Selbstzeugnis des Heilandes, das Zeugnis des Apostels Paulus (1 Kor 11, 28) und den Bericht des Evangelisten über die Grablegung des Heilandes durch Joseph von Arimathäa, welche er als vorbildlich für den Empfang des Leibes Christi in der Eucharistie uns vor Augen stellt. Von dieser eucharistischen Speise darf nur der genießen, dessen Gewissen fleckenlos ist wie Christi Grablinnen, dessen Herz rein ist wie Christi Grab.

Ähnlich faßt Gregor auch doppelsinnig den *ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς:* erst nachdem den Israeliten auf dem Wüstenzuge die aus Ägypten mitgenommene Speise ausgegangen war, erhielten sie das Manna vom Himmel. Daraus können wir lernen, daß auch wir uns von dem ägyptischen Leben und der ägyptischen Speise reinigen müssen, um die von oben kommende Speise mit reiner Seele in uns aufzunehmen. Bedeutsam ist die Beschreibung, die Gregor von dieser Speise gibt; sie beweist, daß er darunter die Eucharistie versteht: „Sie hat kein Same uns im Landbau hervorgebracht, sondern bereit ist ein Brot ohne Säen und Pflügen, von oben gekommen, auf Erden aber gefunden. Aus dem Bilde der Geschichte verstehst du voll-

---

[1] Ebd. (Migne 46, 268 B u. C): *Εἰ δὲ πρὸς τὸ μυστήριόν τις βλέπων βρῶμα καὶ πόμα κυρίως ὀνομάζεσθαι λέγοι τὸν Κύριον, οὐδὲ τοῦτο τῆς κυρίας ἐμφάσεως ἀπεξένωται· ἀληθῶς γὰρ ἡ σὰρξ αὐτοῦ βρῶσίς ἐστι, καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ ἀληθῶς ἐστι πόσις. Ἀλλ' ἐπὶ τῆς προρρηθείσης μὲν διανοίας, πᾶσι κατ' ἐξουσίαν ἐστὶν ἡ μετουσία τοῦ Λόγου, ὃς γίνεται βρῶμα καὶ πόμα προσφερόμενον ἀδιακρίτως, ὑπὸ τῶν ἐπιζητούντων αὐτὸν λαμβανόμενος. Ἐπὶ δὲ τῆς ἑτέρας ἐννοίας οὐκ ἔστιν ἀνεξέστατος καὶ ἀδιάκριτος ἡ τῆς τοιαύτης τροφῆς τε καὶ πόσεως μετουσία, οὕτως τοῦ Ἀποστόλου προσδιορίσαντος ὅτι ‚Δοκιμαζέτω δὲ ἕκαστος ἑαυτὸν παὶ οὕτως κτλ.‘* (1 Kor 11, 28.) *Πρὸς ὅ μοι δοκεῖ ὁ εὐαγγελιστὴς βλέπων ἠσφαλισμένως τὸ τοιοῦτο παρασημήνασθαι, ὅτι ἐν τῷ καιρῷ τοῦ μυστικοῦ πάθους ὁ εὐσχήμων ἐκεῖνος βουλευτὴς ἀσπίλῳ καὶ καθαρᾷ τῇ σινδόνι τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου διαλαβὼν καινῷ τε καὶ καθαρῷ μνήματι ἐναπέθετο· ὥστε νόμον πᾶσιν ἡμῖν τό τε τοῦ Ἀποστόλου παράγγελμα γενέσθαι, καὶ τὸ τοῦ εὐαγγελιστοῦ παρατήρημα, τοῦ καθαρᾷ τῇ συνειδήσει τὸ ἅγιον ὑποδέχεσθαι σῶμα· εἴ πού τις ἐξ ἁμαρτίας εἴη κηλὶς, τῷ ὕδατι τῶν δακρύων ἀπορρύψαντας.*

kommen diese wahre Speise: das vom Himmel herabgestiegene Brot ist keine unkörperliche Sache, denn wie könnte das Unkörperliche dem Leibe zur Speise dienen? Was aber nicht unkörperlich ist, ist durchaus Körper." Realistischer konnte Gregor sich nicht ausdrücken! Das Brot vom Himmel ist ebenso körperlich als das Manna der Wüste, es soll ja unserem Leibe zur Speise dienen, muß also wie dieser auch körperlich sein.

Gregor fährt dann fort: „Den Leib dieses Brotes brachte weder Pflügen noch Säen hervor, sondern die Erde, obgleich sie bleibt wie sie ist, wird angefüllt gefunden von dieser Speise, an welcher die Hungernden teilnehmen, vorher über das Mysterium der Jungfrau durch dieses Wunder unterrichtet." [1] Auch diese Worte stützen unsere Auffassung der Stelle von der Eucharistie. Das Mysterium der Jungfrau ist das Geheimnis der Inkarnation. Gregor will also sagen: Gleichwie der Sohn Gottes durch eine Jungfrau geboren wurde, so wird auch sein Leib *(τὸ σῶμα τούτου τοῦ ἄρτου)* ohne Säen und Pflügen zur Speise; es ist dasselbe geheimnisvolle Wunder, durch das Jesus Christus Fleisch wurde, dasselbe, durch das er in der Eucharistie die Nahrung unserer Seele wird. Vgl. hierzu Athan., Ep. ad Max. phil. 2 (Migne 26, 1088 B).

Nur ganz kurz erwähnt er zum Schlusse noch die allegorische Auffassung des Brotes vom Himmel: „Dieses ungebaute Brot ist aber auch das Wort, welches vermöge seiner mannigfaltigen Eigenschaften seine Wirkung entsprechend den Bedürfnissen der Essenden ändert." [2]

Auch aus diesen beiden zuletzt zitierten Stellen geht klar hervor, daß Gregor sich Christus unter Brot und Wein real gegenwärtig gedacht hat. Wir schließen daher: Was Gregor in seiner Theorie

---

[1] De vita Moysis (Migne 44, 368 B u. C): *Καὶ οὕτως τὴν ἄνωθεν κατιοῦσαν τροφὴν ἐν ἑαυτῷ καθαρᾷ τῇ ψυχῇ δέξασθαι· ἣν οὐ σπορὰ ἡμῖν τοῖς ἐκ γεωπονίας ἀνέφυσεν, ἀλλ' ἕτοιμος ἄρτος ἄσπορός τε καὶ ἀνήρατος, ἄνωθεν μὲν κατιών, ἐπὶ δὲ γῆς εὑρισκόμενος. Νοεῖς δὲ πάντως τὴν ἀληθῆ ταύτην βρῶσιν διὰ τοῦ κατὰ τὴν ἱστορίαν αἰνίγματος, ὅτι ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς, οὐκ ἀσώματόν τι χρῆμά ἐστι. Πῶς γὰρ ἂν σώματι τροφὴ γένοιτο τὸ ἀσώματον; τὸ δὲ μὴ ἀσώματον σῶμα πάντως ἐστί.*

Τὸ δὲ σῶμα τοῦτου τοῦ ἄρτου οὔτε ἄροσις οὔτε σπορὰ ἐγεώργησεν· ἀλλ' ἡ γὴ οἷα ἐστὶ μείνασα, πλήρης εὑρίσκεται τῆς θείας ταύτης τροφῆς, ἧς οἱ πεινῶντες μετέχουσι, τὸ κατὰ τὴν Παρθένον μυστήριον διὰ τῆς θαυματοποιΐας ταύτης προπαιδευόμενοι.

[2] Ebd. (Migne 44, 368 C): *Οὗτος τοίνυν ὁ ἀγεώρητος ἄρτος καὶ Λόγος ἐστὶ τῷ πολυειδεῖ τῆς ποιότητος κατὰ τὰς τῶν ἐσθιόντων ἐπιτηδειότητας συνεξαλλάσσων τὴν δύναμιν.*

über die Eucharistie in der katechetischen Rede entwickelt, wird voll und ganz durch seine andern Zeugnisse bestätigt. Hier wie dort lehrt er die reale Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie, welche bewirkt wird durch die Verwandlung von Brot und Wein in sein Fleisch und Blut.

§ 2.

Die Lehre des hl. Gregor von Nyssa über die heilige Kommunion, ihre Vorbereitung, ihre Wirkung.

Rückert macht Gregor von Nyssa zum Vorwurf, die Eucharistie habe nach ihm nur Geltung für den Leib, für die Seele sei sie ohne jede Bedeutung. Nach dem Einleitungssatze von Or. cat. magna c. 37 „wird die ψυχή von da an weiter nicht erwähnt, das Abendmahl geht sie nichts an, sie könnte schlafen beim Empfange oder, wenn überhaupt das möglich, ganz abwesend sein, die Anschauung des Gregorius würde sich nicht ändern, das Abendmahl, das er uns hinstellt, nichts verlieren“ [1]. Und am Schlusse seiner Ausführungen sagt er: „Gregorius hat das Mahl des Herrn zerstört, hat all das Herrliche, was in seinem Wesen liegt, hinweggeworfen und an seine Stelle ein Zaubermittel hingestellt, das ohne Einfluß auf das geistige Leben allein dem Leibe die Unsterblichkeit anschaffen soll.“ [2]

Doch tut Rückert mit diesen Anklagen dem Nyssener großes Unrecht. Ein Blick auf die andern eucharistischen Stellen in den Schriften Gregors hätte ihn eines andern belehren können. In der Or. cat. magna erwähnt zwar Gregor die Seele nicht weiter; galt es ihm hier doch nur nachzuweisen, wie auch der Leib zur Vereinigung mit Gott gelangen könne. Aber in seinen übrigen eucharistischen Zeugnissen weist er deutlich den lebendigen Anteil der Seele beim Empfange der Eucharistie auf, ja er zeigt, wie gerade durch die Vermittelung der Seele erst der Leib der Wirkung der Eucharistie teilhaftig wird. Er belehrt uns nicht nur, wie die Seele des Menschen ihrerseits sich auf den Empfang der Eucharistie vorbereiten muß, sondern auch, welch große Gnaden sie nach würdiger Vorbereitung aus ihr schöpfen kann.

1. Die erste Voraussetzung und Bedingung für den Empfang der Eucharistie ist die Taufe. Einem Katechumenen ruft Gregor zu: „Ich erröte über dich, daß du schon gealtert noch hinausgewiesen wirst mit den Katechumenen wie ein unverständiger Knabe, der nicht

[1] Das Abendmahl 404. [2] A. a. O. 409.

schweigen kann, wenn das Geheimnis gesprochen werden soll ... verlange nach der Speise, welche die Seele stärkt, koste den Trank, der das Herz erfreut, sehne dich nach dem Geheimnis, das unbemerkt das Alter in Jugend verwandelt." [1] Durch die Taufe wird der Katechumen in das Mysterium eingeführt [2]. Erst nach der Wiedergeburt durch sie wird er mit dem himmlischen Brote der Eucharistie genährt: „Diese Leibesfrucht wird durch den Glauben empfangen und durch die Wiedergeburt der Taufe zur Welt gebracht. Amme für sie ist die Kirche, Muttermilch die Lehre, Nahrung das himmlische Brot." [3]

Aber der Empfang der Taufe allein genügt nicht, der Getaufte muß seine Seele auf den Empfang der Eucharistie auch vorbereiten, muß sie von Sünden ganz und gar reinigen, um würdig die heilige Kommunion zu empfangen und ihrer Gnaden teilhaftig zu werden. Wer daher den innern Menschen mit schlechten Gedanken angefüllt hat, der ist ebensoweit entfernt, Christus in sich aufzunehmen, als die Katechumenen, welche nicht einmal den Anfang des Glaubens bekannt haben [4]. Erst nachdem die Israeliten die Speise aus Ägypten verbraucht hatten, floß ihnen das Manna, die Speise von oben; in gleicher Weise muß jeder durch Opfer der Reinigung sich von dem fremdländischen Leben Ägyptens reinigen und gleichsam den Magen seiner Seele von aller schlechten Nahrung befreien, um so mit reiner Seele die von oben kommende Speise in sich aufzunehmen [5]. Nur das reine Gewissen und das von aller Sünde gereinigte Herz sind das fleckenlose Linnen und das neue Grab, worin wir, wie einst Joseph von Arimathäa, den heiligen Leib des Herrn hüllen und legen

---

[1] De baptismo (Migne 46, 421 C): *Ἐρυθρῶ ὑπὲρ σοῦ, ὅτι γηράσας λοιπὸν μετὰ τῶν κατηχουμένων ἐκβάλλῃ, ὡς παιδάριον ἄνουν καὶ οὐκ ἐχέμυθον μέλλοντος μυστηρίου λαλεῖσθαι ... Ἐπιθύμησον τροφῆς ἐνδυναμούσης ψυχήν· γεῦσαι πόματος καρδίαν εὐφραίνοντος· ἐράσθητι μυστηρίου εἰς νεότητα τοὺς παλαιοὺς ἀοράτως ἀμείβοντος.*

[2] Contra Eunom. 2 (Migne 45, 565 B): *Φυτεύει μὲν γὰρ διὰ τῆς καθηγήσεως ὁ Ἀπόστολος, ποτίζει δὲ βαπτίζων ὁ Ἀπολλώς, προσάγων τοὺς παρὰ Παύλου κατηχουμένους τῷ μυστηρίῳ.*

[3] In Christi resurr. 1 (Migne 46, 604 D): *Οὗτος ὁ τόκος διὰ πίστεως κυοφορεῖται· διὰ τῆς τοῦ βαπτίσματος ἀναγεννήσεως εἰς φῶς ἄγεται· τροφὸς τούτου ἡ Ἐκκλησία γίνεται· μαζὸς τὰ διδάγματα· τροφὴ ὁ ἄνωθεν ἄρτος.*

[4] Ep. 2 (Migne 46, 1013 C): siehe Anm. 3 S. 21.

[5] De vita Moysis (Migne 44, 368 B): *Τί οὖν ἐστιν ὃ μανθάνομεν; δι' ὅσων προσήκει καθαρσίων ἑαυτὸν ἐκκαθᾶραί τινα τῆς Αἰγυπτίας τε καὶ ἀλλοφύλου ζωῆς· ὥστε κενῶσαι τὸν τῆς ψυχῆς αὐτοῦ θύλακον πάσης τῆς κατὰ κακίαν τροφῆς, ἣν σιτοποιοῦσιν οἱ Αἰγύπτιοι· καὶ οὕτως τὴν ἄνωθεν κατιοῦσαν τροφὴν ἐν ἑαυτῷ καθαρᾷ τῇ ψυχῇ δέξασθαι.*

dürfen. Nicht ohne vorherige Selbstprüfung darf die Teilnahme an der eucharistischen Speise geschehen. „Wenn daher infolge der Sünde ein Makel an uns wäre, so müssen wir ihn mit dem Wasser der Tränen rein waschen.“ [1] Am Tische des Herrn muß alle Feindschaft ruhen. „In Frieden hat uns Gott gerufen (1 Kor 7, 15), nicht im Streit; wie wir gerufen wurden, so wollen wir an dem mystischen Tische verweilen, wo wir am Göttlichen teilnehmen. Wir wollen nicht an demselben Tischgenossen sein und zugleich Feinde, nicht hier Brüder einer Gemeinschaft und draußen Gegner.“ [2]

Auch Gregor von Nyssa hat uns, wie sein Bruder Basilius, einen kanonischen Brief an den Bischof Letoius von Militine hinterlassen und gewährt uns darin einen Einblick in die Bußpraxis des 4. Jahrhunderts. Er unterscheidet drei Bußstationen: *καθόλου τῆς εὐχῆς ἀπόβλητον εἶναι — τῆς ἀκροάσεως μετέχειν — μετὰ τῶν ἐν τῇ ἐπιστροφῇ ὑποπιπτόντων προσεύχεσθαι.* Uns interessieren hier die Bestimmungen, welche Gregor bei den Kapitalsünden über den Ausschluß und die Wiederzulassung zur heiligen Kommunion trifft. Bei denen, die durch Unzucht gesündigt haben, dauern die drei oben genannten Stationen je drei Jahre, ehe ihnen wieder die Absolution und damit die Teilnahme an der Eucharistie gewährt wird. Jedoch können nach Gutdünken des Leiters die einzelnen Bußstationen abgekürzt und die Absolution schneller erteilt werden. „Denn wie es verboten ist, den Schweinen die Perle vorzuwerfen, ebenso töricht ist es, der erhabenen Perle (d. h. der Eucharistie, wie die Analogie bei Basilius lehrt) den zu berauben, der bereits durch Reinheit und Leidenschaftslosigkeit Mensch geworden ist. [3] Ähnlich sei bei den Ehebrechern zu verfahren und auch bei ihnen gegebenenfalls das Verfahren abzukürzen, *ὥστε θᾶττον καὶ βραδύτερον γενέσθαι αὐτοῖς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίαν* [4]. Gerät aber ein Büßer noch während der Bußzeit in Todesgefahr, so

---

[1] De perfecta christ. forma (Migne 46, 268 C); siehe Anm. 1, S. 24. Vgl. In Christi resurr. 1 (Migne 46, 625 B).

[2] Ex sermone in illud: Hic est Filius meus dilectus (Migne 46, 1112 A): *Ὡς ἐκλήθημεν, οὕτως προσμείνωμεν τῇ μυστικῇ τραπέζῃ, ἐν ᾗ τῶν οὐρανίων μεταλαμβάνομεν. Μὴ γινώμεθα κατὰ ταὐτὸν ὁμοτράπεζοι, καὶ ἀλλήλων ἐπίβουλοι, μὴ ἐνταῦθα κοινωνικοὶ καὶ ἔξωθεν ἐπίβουλοι.*

[3] Ep. canonica (Migne 45, 229 B): . . . *καὶ τάχιον ἀποδοῦναι τὴν κοινωνίαν, ὅπως ἂν τῇ ἑαυτοῦ δοκιμασίᾳ ἐκκρίνῃ τὴν τοῦ θεραπευομένου κατάστασιν. Ὥσπερ γὰρ τὸ τοῖς χοίροις ῥίπτειν τὴν μαργαρίτην ἀπείρηται, οὕτω τὸ ἀποστερεῖν τοῦ τιμίου μαργαρίτου τὸν ἤδη ἄνθρωπον διὰ τῆς καθαρότητός τε καὶ ἀπαθείας γενόμενον τῶν ἀτόπων ἐστίν.*

[4] Ebd. (Migne 45, 229 C).

„befiehlt die Milde der Väter, daß der Büßer der Heiligungen teilhaftig werde, damit er nicht ohne Wegzehrung auf jene letzte und lange Reise geschickt werde. Wird er aber nach Empfang des Sakramentes wieder gesund, so soll er in jene Stufe zurückversetzt werden, an der er sich befand, als ihm die Absolution erteilt werden mußte.“ [1]

Die schärfste Bußbestimmung traf den Apostaten. „Wenn jemand den Glauben an Christus verleugnet oder zum Judentum, Götzendienst, Manichäismus oder einer derartigen Gottlosigkeit übertritt“: „ein solcher muß sein ganzes Leben lang büßen. Denn niemals soll er gewürdigt werden, beim mystischen Gebete mit dem Volke Gott anzubeten, und der heiligen Eucharistie soll er überhaupt nicht teilhaftig werden. Aber für die Stunde des Hinscheidens wird auch ihm das Viatikum zuteil. Im Falle der Wiedergenesung bleibt er jedoch wieder von der Kommunion ausgeschlossen bis zum Tode.“ [2]

2. Über die Wirkungen der heiligen Kommunion hat sich Gregor von Nyssa an verschiedenen Stellen ausgesprochen. Der Empfang der Eucharistie macht den Christen, der bis dahin noch ein Knabe war [3], zum gereiften Manne. „Wenn er das Geheimnis des Felsens erkannt hat und der himmlischen Speise teilhaftig geworden ist, dann schützt er sich nicht mehr durch eine fremde Hand vor dem Feinde, sondern er legt gleichsam das Alter des Knaben ab, erhält die Kraft des Jünglings und kämpft selbst aus eigener Kraft mit den Gegnern, indem er nicht mehr Moses, den Diener Gottes, zum Führer gebraucht, sondern Gott selbst.“ [4] In der heiligen Kommu-

---

[1] Ebd. (Migne 45, 232 C): *Εἰ δέ τις μὴ πληρώσας τὸν χρόνον τὸν ἐκ τῶν κανόνων ἀφωρισμένον ἐξοδεύοι τοῦ βίου· κελεύει ἡ τῶν Πατέρων φιλανθρωπία, μετασχόντα τῶν ἁγιασμάτων, μὴ κενὸν τοῦ ἐφοδίου πρὸς τὴν ἐσχάτην ἐκείνην καὶ μακρὰν ἀποδημίαν ἐκπεμφθῆναι. Εἰ δὲ μετασχὼν τοῦ ἁγιάσματος, πάλιν εἰς τὴν ζωὴν ἐπανέλθοι, ἀναμένειν τὸν τεταγμένον χρόνον, ἐν ἐκείνῳ τῷ βαθμῷ γενόμενον, ἐν ᾧ ἦν πρὸ τῆς κατὰ ἀνάγκην αὐτῷ δοθείσης κοινωνίας.*

[2] Ebd. (Migne 45, 225 C u. D): *Ὁ μὲν ἑκουσίως ἐπὶ τὸ τοιοῦτον ὁρμήσας κακὸν εἶτα καταγνοὺς ἑαυτοῦ, χρόνον τὸν τῆς μετανοίας ἔχει, ὅλον τὸν τῆς ζωῆς αὐτοῦ. Οὐδέποτε γὰρ μυστικῆς ἐπιτελουμένης εὐχῆς, μετὰ τοῦ λαοῦ προσκυνῆσαι τὸν θεὸν καταξιοῦται, ἀλλὰ καταμόνας μὲν εὔξεται· τῆς δὲ κοινωνίας τῶν ἁγιασμάτων καθόλου ἀλλότριος ἔσται· ἐν δὲ τῇ ὥρᾳ τῆς ἐξόδου αὐτοῦ, τότε τῆς τοῦ ἁγιάσματος μερίδος ἀξιωθήσεται. Εἰ δὲ συμβαίη παρ' ἐλπίδος ζῆσαι αὐτόν, πάλιν ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι διαβιώσεται, ἀμέτοχος τῶν μυστικῶν ἁγιασμάτων μέχρι τῆς ἐξόδου γινόμενος.*

[3] De bapt. (Migne 46, 421 C): *παιδάριον ἄνουν.*

[4] De vita Moysis (Migne 44, 372 A): *Ἐπὰν . . . καὶ τὸ τῆς πέτρας γνῷ μυστήριον καὶ τῆς οὐρανίου μετάσχῃ τροφῆς· τότε οὐκέτι δι' ἑτέρας χειρὸς ἀμύνεται τὸν πολέμιον· ἀλλ' ὡς ἐκβὰς ἤδη τὴν τοῦ παιδὸς ἡλικίαν καὶ καταλαβὼν τὴν ἀκμὴν τῆς νεό-*

nion werden wir Gott gleich: „Der ewig Seiende bietet sich uns als Speise dar, damit wir dadurch, daß wir ihn in uns aufnehmen, werden, was er selbst ist. Denn er sagt: Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise, und mein Blut ist wahrhaft ein Trank." Das eucharistische Fleisch Christi ertötet in uns die Versuchungen und Regungen des eigenen Fleisches. „Wer dieses Fleisch liebt", fährt Gregor fort, „ist kein Freund des eigenen Fleisches, und wer zu diesem Blute sich hingezogen fühlt, wird sich rein halten von dem sinnlichen Blute. Denn das Fleisch des Logos und das diesem Fleische innewohnende Blut spendet nicht eine einzige Gnade, sondern ist süß den Kostenden, begehrenswert den danach Verlangenden, lieblich den es Liebenden."[1]

Durch den Genuß der Eucharistie werden wir vom Schlechteren zum Besseren umgewandelt, unsere Seele wird zum Göttlichen entrückt. In den Worten des Hohenliedes: „Esset, meine Freunde, und trinket und berauschet euch" (Kap. 5, 1) erblickt Gregor einen prophetischen Hinweis auf die Einsetzung der Eucharistie. Wer genau die geheimnisvollen Worte der Evangelien kenne, der finde keinen Unterschied zwischen den Worten des Hohenliedes und der den Jüngern zuteil gewordenen Mystagogie. „Denn ebenso hier als dort spricht das Wort: Esset und trinket. Wozu also hier aufgefordert wird, das geschah durch jene göttliche Speise damals (d. h. bei der Einsetzung) und geschieht jederzeit (d. h. bei jeder heiligen Kommunion), indem zugleich mit der Speise und dem Tranke die Verwandlung und Entrückung vom Schlechteren zum Besseren eintritt. ... Da nun derartig ist die Berauschung aus dem Kelche, den der Herr den Teilnehmern am Gastmahle vorsetzt, daß daraus eine Entrückung der Seele zum Himmlischen geschieht, fordert der Herr mit Recht die ihm durch die Tugend vertrauter Gewordenen, nicht die Fernstehenden auf: „Esset, meine Freunde, und trinket und berauschet euch." „Denn wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht." Mit Recht aber redet er die der Speise Würdigen ‚Brüder' an, denn wer seinen Willen tut, wird vom Logos Bruder, Schwester und Mutter

---

τητος, αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ τοῖς ἐναντίοις συμπλέκεται, στρατηγῷ χρώμενος οὐκέτι Μωϋσεῖ τῷ θεράποντι τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' αὐτῷ τῷ Θεῷ, οὗ Μωϋσῆς θεράπων ἐγένετο.

[1] In Eccl. hom. 8 (Migne 44, 740 A): *Ὁ οὖν ταύτην ἀγαπῶν τὴν σάρκα οὐκ ἔστι φίλος τῆς ἰδίας σαρκός, καὶ ὁ πρὸς τοῦτο τὸ αἷμα διατεθεὶς τοῦ αἰσθητοῦ αἵματος καθαρεύσει. Ἡ γὰρ τοῦ Λόγου σὰρξ καὶ τὸ τῇ σαρκὶ ταύτῃ ἐγκείμενον αἷμα οὐ μίαν τινὰ χάριν ἔχει· ἀλλ' ἡδύ τε γίνεται τοῖς γευομένοις καὶ ὀρεκτὸν τοῖς ἐπιθυμοῦσι καὶ τοῖς ἀγαπῶσιν ἐράσμιον.* Siehe Anm. 1 S. 21.

genannt."[1] Auch hier wieder die Mahnung zur würdigen Vorbereitung auf den Empfang der Eucharistie: Nur wer auf dem Wege der Tugend dem Heiland ähnlich geworden, nur dem gilt die freundliche Einladung zum Genusse der göttlichen Speise und des göttlichen Trankes, nur ihm gebührt die vertraute Anrede „Bruder", nur er schöpft aus ihnen die himmlische Entzückung.

Nicht so der *ἔξωθεν ἀφεστηκώς*, der Sünder; bei ihm hindert die Sünde den Eintritt der Gnadenwirkungen. Sie ist es aber auch, die, nach dem Empfang der heiligen Kommunion begangen, der Früchte der heiligen Eucharistie beraubt; „denn dann wird das Gefäß der Seele von der himmlischen Nahrung leer, wenn die Sünde dazwischentritt und den Zufluß des Manna verhindert. Das Manna aber ist himmlisches Brot."[2]

Endlich ist die heilige Kommunion ein Unterpfand des ewigen Lebens. Auch den Vers 1, 6 des Hohenliedes bezieht wohl Gregor auf die heilige Eucharistie: „Zeige mir nun, sagt sie (die Braut), wo du weidest, damit ich die heilbringende Weide finde und mich sättige mit der himmlischen Speise, ohne deren Genuß niemand in das Leben eingehen kann. Und eilend zu dir, der Quelle, will ich schlürfen den göttlichen Trank, welchen du den Durstigen quellen läßt, indem du vergießest das Wasser aus der Seite, nachdem das Eisen diese Ader geöffnet. Wer hiervon kostet, wird eine Quelle von Wasser, die ins ewige Leben fließt."[3]

---

[1] In Cant. cant. hom. 10 (Migne 44, 989 B 992 B): *Τῷ γὰρ ἐπισταμένῳ τὰς μυστικὰς τοῦ Εὐαγγελίου φωνὰς οὐδεμία φανήσεται διαφορὰ τῶν ἐνταῦθα ῥητῶν πρὸς τὴν ἐκεῖ τοῖς ἀποστόλοις γενομένην μυσταγωγίαν. Ὡσαύτως γὰρ ἐνταῦθα καὶ ἐκεῖ φησιν ὁ λόγος τὸ Φάγετε καὶ πίετε . . .*

Οὐκοῦν ὅπερ ἐνταῦθα προτρέπεται, τοῦτο διὰ τῆς θείας ἐκείνης βρώσεώς τε καὶ πόσεως καὶ τότε ἐγένετο καὶ πάντοτε γίνεται, συνεισιούσης τῇ βρώσει τε καὶ τῇ πόσει τῆς ἀπὸ τῶν χειρόνων πρὸς τὰ βελτίω μεταβολῆς καὶ ἐκστάσεως. . . .

Τοιαύτης τοίνυν γενομένης τῆς ἐκ τοῦ οἴνου μέθης, ὃν προτίθησι τοῖς συμπότοις ὁ Κύριος, δι' ἧς πρὸς τὰ θειότερα τῆς ψυχῆς ἔκστασις γίνεται, καλῶς παρακαλεύεται τοῖς πλησίον διὰ τῶν ἀρετῶν γεγονόσιν, οὐ τοῖς πόρρωθεν ἀφεστηκόσιν ὁ Κύριος· ὅτι Φάγετε, οἱ πλησίον μου, καὶ πίετε καὶ μεθύσθητε. Ὁ γὰρ ἀναξίως ἐσθίων καὶ πίνων κρῖμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει. Καλῶς δὲ τοὺς ἀξίους τῆς βρώσεως ἀδελφοὺς προσηγόρευσεν. Ὁ γὰρ ποιῶν τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ὑπὸ τοῦ Λόγου κατονομάζεται.

[2] In laudem fratris Basilii (Migne 46, 812 B): *Τότε γὰρ κενὸν γίνεται τῆς ψυχῆς τὸ ἀγγεῖον τῆς οὐρανίης τροφῆς, ὅταν ἡ ἁμαρτία παρεμπεσοῦσα τὴν ἐπιρροὴν τοῦ μάννα κωλύσῃ. Μάννα δέ ἐστιν ἄρτος οὐράνιος.*

[3] In Cant. cant. hom. 2 (Migne 44, 801 B): *Δεῖξον οὖν μοι, φησί, ποῦ ποιμαίνεις, ἵνα εὑροῦσα τὴν σωτηρίαν νομὴν ἐμφορηθῶ τῆς οὐρανίας τροφῆς, ἧς ὁ μὴ*

Handelt die Stelle von der Eucharistie, so ist sie zugleich ein Zeugnis für die reale Gegenwart des Leibes Christi. Der göttliche Trank ist das Herzblut des Heilandes, das aus der durch die Lanze geöffneten Seite für uns am Kreuze geflossen ist. Wenn aber Gregor von der göttlichen Speise sagt, wer sie nicht esse, könne nicht in das Leben eingehen, so gilt das bei Or. cat. magna cap. 37 Gesagte: Die Heilsnotwendigkeit der Eucharistie wird illusorisch durch Gregors eigenartige Lehre von der *ἀποκατάστασις τῶν ἁπάντων*.

§ 3.

Die Lehre des hl. Gregor von Nyssa vom eucharistischen Opfer.

1. In seinem zweiten Briefe „De iis, qui adeunt Ierosolyma“ warnt Gregor davor, die religiöse Bedeutung der Wallfahrten ins Heilige Land zu überschätzen. Sei das Herz nur rein, so sei Gott auch nahe an jedem Orte. Hierbei läßt er die Gelegenheit nicht unbenutzt, seine Landsleute wegen ihrer Glaubens- und Bekenntnistreue zu loben: „Fürwahr, wenn man aus dem, was in die Erscheinung tritt, die Gegenwart Gottes erkennen kann, so könnte man glauben, daß Gott eher bei dem Volke der Kappadozier als an fremden Orten weile. Denn wie viele Altäre gibt es bei ihnen, durch die der Name Gottes verherrlicht wird! Fast könnte man auf der ganzen Welt nicht soviel Altäre aufzählen.“ [1] Gregor lobt und anerkennt hier den Eifer, mit dem in seiner Heimat auf den vielen Altären des Landes fast an allen Orten der Name Gottes verherrlicht werde. Er bezeugt damit das Dasein eines wahren äußeren Opfers, das auf materiellem Altar Gott dargebracht wird. „Denn auch dieser heilige Altar, zu dem wir hinzutreten, ist seiner Natur nach ein gewöhnlicher Stein, der sich in nichts von den andern Steinplatten unterscheidet, welche unsere Wände bilden und unsere Fußböden schmücken. Sobald er aber dem Dienste Gottes geweiht ist und die Segnung (des Heiligen Geistes) erhalten hat, ist er ein heiliger Tisch, ein makelloser Altar, der nicht mehr von allen, sondern nur von den Priestern

---

φαγὼν οὐ δύναται εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν· καὶ δραμοῦσα πρὸς σὲ τὴν πηγὴν σπάσω τοῦ θείου πόματος, ὃ σὺ τοῖς διψῶσι πηγάζεις, προσχέων τὸ ὕδωρ ἐκ τῆς πλευρᾶς, τοῦ σιδήρου τὴν φλίβα ταύτην ἀναστομώσαντος· οὗ γὰρ ὁ γευσάμενος πηγὴ γίνεται ἁλλομένου εἰς τὴν ζωὴν αἰώνιον. (Jo 4, 14.)

[1] De iis, qui adeunt Ierosolyma, ep. 2 (Migne 46, 1012): *Ὅσα γάρ ἐστιν ἐν τούτοις θυσιαστήρια, δι' ὧν τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου δοξάζεται; οὐκ ἄν τις τοσάδε πάσης σχεδὸν οἰκουμένης ἐξαριθμήσαιτο θυσιαστήρια.*

und auch von diesen nur mit heiliger Scheu berührt wird." [1] Gleich dem heiligen Altar gibt es also auch einen heiligen Priesterstand, der auserwählt aus der Menge, durch eine besondere Weihe berufen ist, allein auf dem zum Dienste Gottes bestimmten Altare das Opfer Gott darzubringen. „Die nämliche Kraft des Wortes", so fährt Gregor an der zitierten Stelle fort, „verschafft auch dem Priester Würde und Ehre, indem der neue Segen ihn von der Gemeinschaft der übrigen absondert. Gestern und vorgestern war er noch einer von der Menge und dem Volke, plötzlich wird er Wegweiser, Vorstand, Lehrer der Frömmigkeit, der in die verborgenen Mysterien einführt, und zwar ohne jede Veränderung der körperlichen Gestalt, sondern während er äußerlich erscheint, was er früher war, wird seine unsichtbare Seele durch eine unsichtbare Macht und Gnade in einen höheren Zustand erhoben." [2] „Es muß daher, wer Seele und Leib nach dem Gesetze der Frömmigkeit Gott weihen und ihm den unblutigen und reinen Dienst darbringen will, sich den frommen Glauben zum Führer des Lebens machen, den die Aussprüche der Heiligen durch die ganze Heilige Schrift uns verkünden, und so die Seele folgsam und leicht lenkbar dem Zuge der Tugend überlassen, sich loslösen von den Fesseln des Lebens und sich ganz dem Glauben und Leben für Gott hingeben, wohl wissend, daß dort, wo frommer Glaube und tadelloses Leben, auch die Kraft Christi, wo aber die Kraft Christi, auch die Flucht vor der Sünde ist." [3] Ähnlich sagt Gregor bei der Deutung der Hyazinthusfarbe des hohenpriesterlichen Ephods: „Wer

---

[1] In baptisma Christi (Migne 46, 581 C): *Ἐπειδὴ δὲ καθιερώθη τῇ τοῦ θεοῦ θεραπείᾳ καὶ τὴν εὐλογίαν ἐδέξατο, ἐστὶ τράπεζα ἁγία, θυσιαστήριον ἄχραντον, οὐκέτι παρὰ πάντων ψηλαφώμενον, ἀλλὰ μόνων τῶν ἱερέων καὶ τούτων εὐλαβουμένων.*

[2] Ebd. (Migne 46, 581 D): *Ἡ αὐτὴ δὲ τοῦ λόγου δύναμις καὶ τὸν ἱερέα ποιεῖ σεμνὸν καὶ τίμιον, τῇ καινότητι τῆς εὐλογίας τῆς πρὸς τοὺς πολλοὺς κοινότητος χωριζόμενον· χθὲς καὶ πρώην εἷς ὑπάρχων τῶν πολλῶν καὶ τοῦ δήμου, ἀθρόον ἀποδείκνυται καθηγεμών, πρόεδρος, διδάσκαλος εὐσεβείας, μυστηρίων λανθανόντων μυσταγωγός· καὶ ταῦτα ποιεῖ, μηδὲν τοῦ σώματος ἢ τῆς μορφῆς ἀμειφθείς· ἀλλ' ὑπάρχων κατὰ τὸ φαινόμενον ἐκεῖνος ὃ ἦν, ἀοράτῳ τινὶ δυνάμει καὶ χάριτι τὴν ἀόρατον ψυχὴν μεταμορφωθεὶς πρὸς τὸ βέλτιον.*

[3] De instituto christiano (Migne 46, 288 B): *Δεῖ τοίνυν τὸν μέλλοντα ψυχὴν καὶ σῶμα κατὰ τὸν τῆς εὐσεβείας νόμον προσάγειν Θεῷ, καὶ τὴν ἀναίμακτον αὐτῷ καὶ καθαρὰν ἀποδιδόναι λατρείαν, ἡγεμόνα τε τοῦ βίου τὴν εὐσεβῆ πίστιν ποιούμενον, ἣν αἱ τῶν ἁγίων φωναὶ διὰ πάσης ἡμῖν βοῶσι Γραφῆς, οὕτως εὐπειθῆ καὶ εὐήνιον τὴν ψυχὴν τοῖς τῆς ἀρετῆς ἐπιδιδόναι δρόμοις· λύοντα μὲν ἑαυτὸν τῶν τοῦ βίου δεσμῶν, ὅλον δὲ τῇ πίστει καὶ τῷ βίῳ τοῦ Θεοῦ μόνον γινόμενον, εἰδότα σαφῶς, ὡς ἐν ᾧ πίστις εὐσεβείας καὶ βίος ἄμεμπτος, ἐκεῖ καὶ Χριστοῦ πάρεστι δύναμις· ἐν ᾧ δὲ Χριστοῦ δύναμις, ἐκεῖ κακίας ἀποφυγή.*

Priester Gottes sein will, muß auch seinen Leib zum Opfer bringen und selbst ein Schlachtopfer werden, kein totes in dem lebendigen und geistigen Dienste; nicht darf er durch eine bequeme und allzu fleischliche Lebensweise die Seele beschweren, sondern wie ein Spinngewebe soll er durch ein reines Leben alle Bedürfnisse des Lebens abstreifen und danach streben, nach oben tragend, leicht und luftartig die körperliche Natur zu gestalten, damit wenn wir die letzte Posaune hören, wir unbeschwert und leicht beim Rufe des Herrn befunden und leichtbeschwingt zugleich mit dem Herrn durch die Luft emporgetragen werden, durch keine Last zur Erde herabgezogen."[1]

Ein herrliches Zeugnis für die Erhabenheit des Priestertums, für die von ihm verlangte Reinheit und seinen unauslöschlichen Charakter sind auch die Schlußworte, mit denen der Nyssener sein schönes Buch „De virginitate" schließt: „Wie willst du ein Priester Gottes sein, wenn auch hierzu geweiht, Gott eine Gabe darzubringen, eine Gabe, die dir keineswegs fremd ist und nur äußerlich angehört, sondern in Wahrheit die deine, d. h. dein innerer Mensch sein soll, vollkommen und ohne Tadel gemäß der Vorschrift für das Lamm, welche jeden Makel und Fehler daran ausschloß? Wie willst du dieses Gott darbringen, der du nicht hörst, daß der Unheilige am Opfer gehindert werde? Wenn du verlangst, daß Gott dir erscheine, warum hörst du nicht auf Moses, der dem Volke befiehlt, rein zu sein von der Ehe, damit es die Erscheinung des Herrn ertrage? Wenn dir dies gering erscheint, mitgekreuzigt zu werden mit Christus, dich selbst Gott als Opfer darzustellen, Priester zu werden des höchsten Gottes, der Erscheinung Gottes gewürdigt zu werden, was können wir dir da noch Höheres vorstellen, wenn du auch das, was sich hieraus ergibt, noch für gering erachtest? Denn aus dem Mitgekreuzigtwerden folgt auch das Miterben, das Mitverherrlichtwerden und Mitherrschen, aus dem Sich-selbst-Gott-darstellen die Verwandlung der menschlichen Natur und Würde zur Natur und Würde des

[1] De vita Moysis (Migne 44, 388 C): *ὅτι βούλεται, τὸν μέλλοντα τῷ Θεῷ ἱερᾶσθαι καὶ τὸ ἑαυτοῦ προσάγειν σῶμα τῇ ἱερουργίᾳ καὶ σφάγιον γίνεσθαι μὴ νεκρούμενον, ἐν τῇ ζώσῃ θυσίᾳ καὶ λογικῇ λατρείᾳ, μὴ παχείᾳ τινὶ καὶ πολυσάρκῳ τοῦ βίου περιβολῇ καταβλάπτειν τὴν ψυχὴν, ἀλλ' ἀπολεπτύνειν οἷόν τι ἀράχνιον νῆμα τῇ καθαρότητι τῆς ζωῆς πάντα τὰ τοῦ βίου ἐπιτηδεύματα, καὶ ἐγγὺς εἶναι πρὸς τὸ ἀνωφερές τε καὶ κοῦφον καὶ ἐναέριον, τὴν σωματώδη ταύτην φύσιν μετακλάσαι· ἵνα ὅταν τῆς ἐσχάτης ἀκούσωμεν σάλπιγγος, ἀβαρεῖς τε καὶ κοῦφοι εὑρηθέντες, μετάρσιοι δι' ἀέρος ἅμα τῷ Κυρίῳ φερώμεθα, ὑπὸ μηδενὸς βάρους ἐπὶ τὴν γῆν καθελκόμενοι.*

Engels.... Wer aber das wahre Priestertum sich erwählt und sich dem erhabenen Hohenpriester geweiht hat, der bleibt ganz auch Priester in Ewigkeit und wird auch durch den Tod nicht mehr gehindert, es für immer zu bleiben.... Deshalb wollen wir, sollst auch du dich mit Christus mitkreuzigen, dich Gott als heiliger Priester zeigen und ein reines Opfer werden, in aller Reinheit durch die Heiligkeit dich zur Ankunft Gottes bereiten, damit auch du Gott reinen Herzens anschauest gemäß der Verheißung Gottes, unseres Herrn Jesus Christus, dem sei Ruhm in alle Ewigkeit, Amen." [1]

2. War schon die Theorie, in der uns Gregor seine Auffassung von der Verwandlung von Brot und Wein in das Fleisch und Blut Christi entwickelt, originell, so verdanken wir seiner ebenso originellen Theorie über die dreitägige Grabesruhe Christi auch die klare Ausprägung seiner Anschauung über das neutestamentliche Opfer.

In seiner ersten Rede auf das Osterfest erörtert der Nyssener die Frage, wie man sagen könne, Christus habe drei Tage lang im Grabe gelegen. Wenn man nämlich die Zeit der Grabesruhe von der neunten Stunde des Karfreitags (Parasceve) an rechne, in welcher er seinen Geist in die Hände des Vaters empfahl, so fehle nicht wenig an der Zahl der Tage. Und doch seien drei Tage zur Erlösung notwendig gewesen. Denn „da an drei Stellen sich die Bos-

---

[1] (Migne 46, 413 C:) *Πῶς ἱερατεύεις Θεῷ, καίτοι εἰς αὐτὸ τοῦτο χρισθεὶς, εἰς τὸ προσφέρειν δῶρον τῷ Θεῷ, δῶρον δὲ οὐκ ἀλλότριόν τι πάντως, οὐδὲ ὑποβολιμαῖον ἐκ τῶν ἔξωθέν σοι παρεπομένων, ἀλλὰ τὸ ἀληθῶς σόν, ὅπερ ἐστὶν ὁ ἔσω ἄνθρωπος, τέλειός τε καὶ ἄμωμος εἶναι ὀφείλων, κατὰ τὸν περὶ τοῦ ἀμνοῦ νόμον, πάσης κηλίδος τε καὶ λώβης ἀπηλλαγμένον; Πῶς οὖν ταῦτα προσοίσεις Θεῷ, ὁ μὴ ἀκούων τοῦ κωλύεσθαι ἱερᾶσθαι τὸν ἄναγνον;*

Εἰ δὲ καὶ τὸν Θεὸν ἐπιφανῆναί σοι ποθεῖς, τί οὐκ ἀκούεις τοῦ Μωσέως, καθαρεύειν ἀπὸ γάμου τῷ λαῷ παραγγέλλοντος, ἵνα χωρήσωσι τοῦ Θεοῦ τὴν ἐμφάνειαν; εἰ δὲ μικρά σοι ταῦτα δοκεῖ, τὸ συσταυρωθῆναι Χριστῷ, τὸ παραστῆσαι ἑαυτὸν θυσίαν Θεῷ, τὸ ἱερέα γενέσθαι τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου, τὸ τῆς μεγάλης τοῦ Θεοῦ ἐπιφανείας ἀξιωθῆναι· τί σοι τούτων ἐπινοήσωμεν ὑψηλότερον, εἴπερ σοι μικρὰ καὶ τὰ ἀπὸ τούτων δόξει; ἐκ μὲν γὰρ τοῦ συσταυρωθῆναι, καὶ συζῆσαι, καὶ συνδοξασθῆναι, καὶ συμβασιλεῦσαι προσγίνεται· ἐκ δὲ τοῦ ἑαυτὸν παραστῆσαι τῷ Θεῷ, ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως καὶ ἀξίας εἰς τὴν ἀγγελικήν ἐστι μετατάξασθαι....

(Migne 46, 413 D:) *Ὁ δὲ τῆς ἀληθινῆς ἱερωσύνης λαβόμενος, καὶ τῷ μεγάλῳ ἀρχιερεῖ ἑαυτὸν συντάξας, μένει πάντως καὶ αὐτὸς ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα, οὐκέτι θανάτῳ παραμένειν εἰς τὸ διηνεκὲς κωλυόμενος....* (Migne 46, 416 A:) *Ὧν ἕνεκα καὶ σὲ βουλόμεθα γενέσθαι συσταυρωθέντα Χριστῷ, παραστάντα τῷ Θεῷ ἁγνὸν ἱερέα, καὶ καθαρὸν θῦμα γενόμενον, ἐν πάσῃ καθαρότητι διὰ τῆς ἁγνείας ἑαυτὸν ἑτοιμάσαντα τῇ τοῦ Θεοῦ παρουσίᾳ· ἵνα καὶ αὐτὸς ἴδῃς τὸν Θεὸν ἐν καθαρᾷ τῇ καρδίᾳ, κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.*

heit ausbreitete, nämlich in der Natur des Teufels, in dem weiblichen Geschlecht und in der Gesamtheit der Männer, deshalb wird folgerichtig die Krankheit in drei Tagen beseitigt, indem für jede Gattung der an der Bosheit Erkrankten je ein Tag der Heilung bestimmt ist". Gregor verfällt auf folgende eigenartige Lösung. Anknüpfend an das Wort des Heilandes: „Niemand nimmt meine Seele von mir, sondern ich gebe sie von selbst hin; ich habe Gewalt, sie hinzugeben, und habe Gewalt, sie wieder zu nehmen" (Jo 10, 18), weist er nach, daß Christus nicht erst am Karfreitag, sondern bereits am Gründonnerstag gestorben sei: „Denn der da alles in seiner Herrschergewalt anordnet, wartet nicht die Folgen des Verrates, den räuberischen Überfall der Juden und das ungerechte Urteil des Pilatus ab, so daß etwa ihre Bosheit Ursache und Veranlassung der gemeinsamen Erlösung der Menschen geworden wäre. Er kommt vielmehr in seiner Heilsordnung auf die geheime und für die Menschen unsichtbare Weise des Opfers ihnen zuvor. Als Opfergabe und Schlachtopfer brachte er sich selbst für uns dar, zugleich Priester und Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt. Wann tat er dies? Damals, als er deutlich zeigte, daß sein Leib durch das bereits vollzogene Opfer des Lammes als Speise eßbar geworden sei. Nicht wäre ja der Leib des Opfertieres zum Genusse geeignet gewesen, wenn er noch belebt gewesen wäre. In dem Augenblicke also, da er den Jüngern seinen Leib zur Speise und sein Blut zum Tranke reichte, war der Leib schon dem Willen nach durch die Macht dessen, der das Geheimnis wirkt, geheimnisvoll und unsichtbar geschlachtet. Und die Seele befand sich dort, wohin sie mit der ihr innewohnenden Kraft die Macht dessen, der das Geheimnis wirkt, versetzt hatte, an jener Stelle des Herzens verweilend. Wenn also jemand von dem Zeitpunkte an die Zeit berechnet, da vom großen Hohenpriester, der sein Lamm für die gemeinsame Sünde geheimnisvoll und unsichtbar schlachtete, das Opfer dargebracht wurde, wird er wohl nicht von der Wahrheit abirren."[1] Das Folgende, wie

---

[1] (Migne 46, 612 C f:) *Ὁ γὰρ πάντα κατὰ τὴν δεσποτικὴν αὐθεντίαν οἰκονομῶν, οὐκ ἀναμένει τὴν ἐκ τῆς προδοσίας ἀνάγκην, καὶ τὴν λῃστρικὴν ἔφοδον τῶν Ἰουδαίων, καὶ τὴν τοῦ Πιλάτου παράνομον κρίσιν, ὥστε τὴν ἐκείνων κακίαν ἀρχηγὸν καὶ αἰτίαν τῆς κοινῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας γενέσθαι· ἀλλὰ προλαμβάνει τῇ οἰκονομίᾳ τὴν ἔφοδον, κατὰ τὸν ἄρρητον τῆς ἱερουργίας τρόπον, καὶ τοῖς ἀνθρώποις ἀόρατον, καὶ ἑαυτὸν προσήνεγκε προσφορὰν καὶ θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν, ὁ ἱερεὺς ἅμα καὶ ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Πότε τοῦτο; Ὅτε βρωτὸν ἑαυτοῦ τὸ σῶμα εἰς βρῶσιν σαφῶς ἐνδείκνυται τῷ ἤδη γεγενῆσθαι ἐντελῆ τοῦ ἀμνοῦ τὴν θυσίαν. Οὐ γὰρ ἂν ἦν τὸ σῶμα τοῦ ἱερείου πρὸς ἐδωδὴν ἐπιτήδειον, εἴπερ ἔμψυχον ἦν. Οὐκοῦν*

Gregor, um die drei Tage und drei Nächte zu erhalten, den Karfreitag durch die eingeschobene Nacht der drei Stunden währenden Finsternis in zwei Tage zerlegt sein läßt, interessiert uns weiter nicht; für unsere Zwecke genügt das bisher Gesagte.

Aus ihm ergibt sich klar und deutlich, daß Gregor das letzte Abendmahl für eine Vorwegnahme des Kreuzestodes Christi und damit für ein wahres Opfer hielt. Denn daß er im Tode Christi ein wahres Opfer erblickte, lehrt Gregor klar, wenn er „De perfecta christiana forma" sagt: „Von Paulus hören wir, daß Christus Osterlamm, daß er Hoherpriester sei (Hebr 7, 11 ff). Denn wahrhaft wurde Christus für uns als Osterlamm geopfert. Aber auch der Priester, der Gott das Opfer darbrachte, ist kein anderer als Christus selbst. Denn sich selbst, sagt er, hat er dargebracht als Gabe und Opfer für uns" (1 Tim 2, 6 und Eph 5, 2)[1]; und ähnlich heißt es unter Hinweis auf dasselbe Zitat aus dem Hebräerbriefe „Contra Eunom." lib. 6: „Jesus ist der große Hohepriester, der sein eigenes Lamm, d. h. seinen eigenen Leib für die Sünden der Welt geopfert hat, nicht insoweit er, der Logos, zugleich Gott und in der Gestalt Gottes war, sondern indem er sich selbst erniedrigte zu der Gestalt des Knechtes und sich als Gabe und Opfer für uns darbrachte."[2]

Wenn also der Kreuzestod Christi ein wahres Opfer ist, so muß auch das letzte Abendmahl als Antizipation des Kreuzestodes ein wahres Opfer sein. Doch Gregor spricht dies außerdem klar und deutlich in der Osterfestrede aus. Fast mit denselben Worten wie im 6. Buche gegen Eunomius redet er von dem Zeitpunkte, da

---

ὅτε παρέσχε τοῖς μαθηταῖς ἐμφαγεῖν τοῦ σώματος, καὶ τοῦ αἵματος ἐμπιεῖν, ἤδη κατὰ τὸ θελητὸν τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ τὸ μυστήριον οἰκονομοῦντος ἀρρήτως τε καὶ ἀοράτως τὸ σῶμα ἐτέθυτο. Καὶ ἡ ψυχὴ ἐν ἐκείνοις ἦν, ἐν οἷς αὐτὴν ἡ ἐξουσία τοῦ οἰκονομοῦντος ἐναπέθετο μετὰ τῆς ἐγκεκραμένης αὐτῇ θείας δυνάμεως, τὸν ἐν καρδίᾳ ἐκεῖνον χῶρον ἐπιπολοῦσα. Οὐκοῦν ἀφ' οὗ προσήχθη τῷ Θεῷ ἡ θυσία παρὰ τοῦ μεγάλου Ἀρχιερέως, τοῦ τὸν ἑαυτοῦ ἀμνὸν ὑπὲρ τῆς κοινῆς ἁμαρτίας ἀρρήτως τε καὶ ἀοράτως ἱερουργήσαντος, ἀπὸ τότε τις ἀριθμῶν τὸν χρόνον τῆς ἀληθείας οὐχ ἁμαρτήσεται.

[1] (Migne 46, 264 A:) *Ἡ δὲ αὐτὴ διάνοια προσοικειώσει ἡμᾶς τῷ Χριστῷ, κἂν Πάσχα αὐτὸν εἶναι, κἂν ἀρχιερέα, παρὰ τοῦ Παύλου ἀκούσωμεν. Ἐτύθη γὰρ ὡς ἀληθῶς ὑπὲρ ἡμῶν τὸ Πάσχα Χριστός· ἀλλ' ὁ ἱερεύς, προσάγων τῷ Θεῷ τὴν θυσίαν, οὐκ ἄλλος τίς ἐστι παρ' αὐτὸν τὸν Χριστόν. „Ἑαυτὸν γὰρ", φησὶ, „ἀνήνεγκε προσφορὰν καὶ θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν."*

[2] (Migne 45, 717 B:) *Ἰησοῦς γάρ, καθώς φησι Ζαχαρίας, ὁ ἀρχιερεύς, ὁ μέγας, ὁ τὸν ἴδιον ἀμνὸν, τοῦτ' ἐστι τὸ ἴδιον σῶμα, ὑπὲρ τῆς κοσμικῆς ἁμαρτίας ἱερουργήσας, . . . οὐ καθὸ ἐν ἀρχῇ ἦν, Λόγος ὢν καὶ Θεός, καὶ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, καὶ ὢν ἴσα Θεῷ· ἀλλὰ καθὸ ἐκένωσεν ἑαυτὸν ἐν τῇ τοῦ δούλου μορφῇ, καὶ προσήγαγε προσφορὰν καὶ θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν.*

von dem großen Hohenpriester das Opfer dargebracht wurde, indem er sein Lamm (d. i. nach „Contra Eunom." lib. 6 seinen Leib) für die gemeinsame Sünde geheimnisvoll und unsichtbar schlachtete. Dieser Zeitpunkt aber war jener Augenblick, da er seinen Jüngern seinen Leib zum Essen und sein Blut zum Trinken darreichte. Damals war dem Sinne nach sein Leib bereits geheimnisvoll und unsichtbar geopfert. Gregor begründet dies damit, daß der Heiland seinen Jüngern doch keinen beseelten Leib zum Essen geben konnte, dieser also schon vorher geschlachtet sein mußte. Die Möglichkeit einer solchen Antizipation des Opfertodes aber ergibt sich aus der Allmacht des Gottessohnes, der gemäß Jo 10, 18 die Macht hat, seine Seele hinzugeben und wieder zu nehmen, daher nicht erst den Tod aus der Hand der Juden zu erwarten brauchte.

Steht also, so schließen wir weiter, der Opfercharakter des letzten Abendmahles fest, so ist auch seine Wiederholung in der Eucharistiefeier ein wahres Opfer. Ist die Einsetzung der Eucharistie eine Antizipation des Kreuzesopfers, so ist ihre nachfolgende Feier eine Repräsentation desselben [1]. Gregor selbst nennt sie ein Opfer, wenn er von der Erfüllung des Alten Bundes durch den Neuen sagt: „Als aber, wie der Apostel sagt, die Heilsgnade allen Menschen erschien (Tit 2, 11), in der menschlichen Natur Wohnung nehmend, da fiel alles einem Rauche gleich ins Nichts zurück, so daß aufhörte der Wahnsinn der Orakel und Zeichendeuterei ..., dagegen aber auf der ganzen Erde unter dem Namen Christi Tempel und Altäre und das heilige und unblutige Opfer erweckt wurden." [2]

Alles, was Gregor von dem Kreuzesopfer und dem letzten Abendmahl sagt, das können wir daher auch mit Recht auf die Eucharistiefeier anwenden. Wie jene ist also auch diese ein wahres Sühnopfer für die Sünden der Welt. Denn, so sagt er, für die Sünden der Welt *(ὑπὲρ τῆς κοσμικῆς ἁμαρτίας)*, für die gemeinsame Sünde *(ὑπὲρ τῆς κοινῆς ἁμαρτίας)* brachte Jesus sowohl am Kreuze als auch bereits beim letzten Abendmahl sein Lamm, d. h. seinen eigenen Leib dar; für uns wurde er zur Opfergabe und zum Schlachtopfer *(ἑαυτὸν προσήνεγκε προσφορὰν καὶ θυσίαν)*, er war zugleich Opferlamm und Opferer *(ἅμα ἱερεὺς καὶ ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ)* [3].

---

[1] Vgl. Probst, Die Liturgie des 4. Jahrh. u. deren Reform, Münster i. W. 1893, 142.

[2] Or. cat. magna c. 18. Srawley a. a. O. 75 f (Migne 45, 56 A): . . . *ἀντεγερθῆναι δὲ κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπὶ τῷ τοῦ Χριστοῦ ὀνόματι ναούς τε καὶ θυσιαστήρια καὶ τὴν σεμνήν τε καὶ ἀναίμακτον ἱερωσύνην.*

[3] Als Lobopfer charakterisiert Gregor die Eucharistiefeier Ep. 2, 1 (Migne 46, 1012).

Auf den Nyssener als Zeugen können sich ferner nicht jene berufen, welche die Kommunion des zelebrierenden Priesters für einen wesentlichen Bestandteil der eucharistischen Opferhandlung erklären. Denn der Leib des Heilandes war schon geheimnisvoll und unsichtbar geschlachtet, als er beim letzten Abendmahl seinen Leib und sein Blut zum Genusse reichte. Das tat er aber mit den Einsetzungsworten, durch welche sich also damals das Opfer vollzog. Mithin kommt auch in der Eucharistiefeier das Opfer zustande, wenn der Priester in der Person Christi diese Einsetzungsworte spricht, und da nach Gregors Ausführungen in Or. cat. magna c. 37 durch sie zugleich Brot und Wein in das Fleisch und Blut Christi verwandelt wird, so fällt der Augenblick, in dem das Opfer zustande kommt, mit dem Konsekrationsmoment zusammen. Durch die Konsekration von Brot und Wein vollzieht sich zugleich das Opfer.

Fragen wir uns auch hier, wie bei Or. cat. magna c. 37, welcher der drei göttlichen Personen Gregor den Vollzug des Opfers und damit der Konsekration in seinen andern eucharistischen Zeugnissen zueignet, so finden wir, daß er hier den Heiligen Geist als ihre Wirkursache bezeichnet. In der Lobrede auf Basilius vergleicht er seinen Bruder mit dem Propheten Elias und findet u. a. auch folgende Ähnlichkeit: „Das Priestertum des Lehrers (d. i. Basilius) ahmt die Vorbilder des Priestertums des Propheten nach, indem es ... das himmlische Feuer auf die Opfer herabzieht. Daß nämlich die Kraft des Heiligen Geistes Feuer genannt werde, sind wir vielfach in der Heiligen Schrift gelehrt worden.“ [1] Von der Konsekration durch den Heiligen Geist ist die Rede in der Or. in Bapt. Christi. Der Heilige Geist segnet bei der Taufe sowohl den Körper, der getauft wird, als auch das Wasser, welches tauft; und darum ist das Bad der Taufe nicht zu verachten. Durch mehrere Beispiele sucht Gregor noch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes zu veranschaulichen. Der Altar ist seiner Natur nach ein gewöhnlicher Stein, durch die Segnung aber wird er ein heiliger Altar. „Das Brot ist anfangs gewöhnliches Brot, wenn aber das Mysterium es heiligt,

---

[1] In laudem fratris Basilii (Migne 46, 805 C): *Ἡ δὲ ἱερωσύνη τοῦ διδασκάλου μιμεῖται τὰ τῆς ἱερωσύνης τοῦ προφήτου αἰνίγματα ... τὸ οὐράνιον πῦρ πρὸς τὰς ἱερουργίας ἐφελκομένη. Πῦρ δὲ τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος δύναμιν καλεῖσθαι πολλαχῇ παρὰ τῆς Γραφῆς ἐδιδάχθημεν.* Denselben Vergleich wendet der Nyssener auch auf Ephräm den Syrer an. De vita S. Patris Ephraem Syri (Migne 46, 845 B): *Ὡς ὁ μέγας Ἠλίας ... καὶ πῦρ νοητὸν ἐπὶ τῇ λογικῇ θυσίᾳ, οὐ μίαν, ἀλλὰ πολλάκις κατήγαγεν.*

heißt und wird es Leib Christi." So auch das mystische Öl, so der Wein, welche vor der Segnung geringen Wert haben, nach der Segnung des Geistes aber beide in hervorragender Weise wirksam sind. Ähnlich wirkt der Heilige Geist bei der Priesterweihe[1]. Wie die einen, scheint es, werden hier auch die andern Segnungen der Wirksamkeit des Heiligen Geistes zugeschrieben; daher ist unser Schluß wohl nicht unberechtigt, Gregor habe den Akt der Konsekration dem Heiligen Geiste zugeeignet.

In der Or. cat. magna aber schreibt Gregor dem Logos selbst die Verwandlung von Brot und Wein in sein Fleisch und Blut zu. Da nun die Or. cat. magna und die Or. in bapt. Christi fast um dieselbe Zeit, nämlich nach dem Jahre 380[2], entstanden sind, und da auch die beiden andern zitierten Reden in dieselbe Periode fallen dürften, so ist Gregor ein wahrscheinlicher Zeuge für den um jene Zeit durch die Polemik gegen die Pneumatomachen hervorgerufenen Umschwung der Auffassung, nach der allmählich der Akt der Konsekration der zweiten Person abgesprochen und der dritten Person zugesprochen wurde. Infolge dieser Polemik mußte ja auch um dieselbe Zeit die Logosepiklese der Heiliggeistepiklese weichen.

3. Auf die Heilsbedeutung und die Wirkungen des heiligen Meßopfers kommt Gregor gegen Ende des 11. Buches gegen Eunomius zu sprechen. Dieser hatte die Taufe, das Opfer und die Kommunion für null und nichtig erklärt. „Es wird sich herausstellen, daß er als nichtig nachweist das Geheimnis der Wiedergeburt, als unnütz die mystische Darbringung der Gaben, und daß die Teilnahme daran den Teilnehmern zu nichts weiter nütze. Wir sagen — das sind des Eunomius eigene Worte —, daß weder durch die Würde der Namen noch durch die Eigenart der Gebräuche und der mystischen Geheimnisse das Geheimnis der Frömmigkeit bestätigt werde, sondern durch die Schärfe der Lehren."[3] Demgegenüber betont Gregor die hohe Bedeutung der Taufe und der Eucharistie, daß

---

[1] In baptisma Christi (Migne 46, 581 B): *Τὸ γὰρ Πνεῦμα . . . Εὐλογεῖ τὸ σῶμα τὸ βαπτιζόμενον, καὶ τὸ ὕδωρ τὸ βαπτίζον. Διὸ μὴ καταφρονήσῃς τοῦ θείου λουτροῦ κτλ.* Siehe Anm. 2 S. 20.

[2] Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur II 202 u. 205.

[3] Contra Eunomium l. 11 (Migne 45, 877 C): *Εὑρεθήσεται γὰρ μάταιον μὲν ἀποδεικνὺς τὸ τῆς παλιγγενησίας μυστήριον, ἀνόητον δὲ τὴν μυστικὴν δωροφορίαν, τήν τε μετουσίαν εἰς οὐδὲν πλέον τοῖς μετέχουσι γινομένην. . . .*

(Migne 45, 877 D f.:) *Ἡμεῖς δὲ πειθόμενοι τοῖς ἁγίοις καὶ μακαρίοις ἀνδράσιν οὔτε τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων, οὔτε ἐθῶν καὶ μυστικῶν συμβόλων ἰδιότητι κυροῦσθαί φαμεν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τῇ δὲ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ.*

„durch die ehrwürdigen Namen die Kraft der göttlicheren Geburt den am Glauben Teilnehmenden die Gnade zuteilt, und daß die Kraft des Christentums gerade in der Gemeinschaft der mystischen Symbole besteht.“ [1] „Wir“, sagt er, „die wir aus dem heiligen Munde vernommen haben: ‚Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, wird er nicht in das Reich Gottes eingehen‘ (Jo 3, 3), und: ‚Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der wird leben in Ewigkeit‘ (Jo 6, 35), wir sind überzeugt, daß durch das Bekenntnis der heiligen Namen, nämlich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, das Geheimnis der Frömmigkeit bestätigt wird, und daß durch die Gemeinschaft der geheimnisvollen Gebräuche und Symbole das Heil befestigt werde.“ [2] Seiner Ansicht nach sind die mystischen Symbole Schutzmittel für die Güter der Seele, Abwehrmittel gegen die Anschläge des Bösen [3].

Und darum schließt Gregor sein Urteil über Eunomius und seinen Anhang: „Die also durch die Tat den Glauben verleugnen, die Gebräuche geringschätzen und das Bekenntnis der Namen vernachlässigen und die Heiligung durch die mystischen Symbole für nichts erachten, dagegen auf die gelehrten Worte achten zu müssen sich einreden und glauben, daß in der Erörterung über den Ungezeugten (Gott) und den Gezeugten (Logos) das Heil bestehe, was sind sie denn anderes als gerade die Verächter der Heilslehren?“ [4]

In obenstehenden Ausführungen betont Gregor von Nyssa zugleich die Zentralstellung, welche die heilige Eucharistie sowohl im

---

[1] Ebd. (Migne 45, 880 B): *τῶν σεμνῶν ὀνομάτων, δι' ὧν τῆς θειοτέρας γεννήσεως ἡ δύναμις τοῖς διὰ πίστεως μετιοῦσιν τὴν χάριν νέμει, (περιορᾷ δὲ) τὴν τῶν μυστικῶν συμβόλων τε καὶ ἐθῶν κοινωνίαν, ἐν οἷς ὁ χριστιανισμὸς τὴν ἰσχὺν ἔχει.*

[2] *Ἡμεῖς δὲ μεμαθηκότες παρὰ τῆς ἁγίας φωνῆς, ὅτι ‚Ἂν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν δι' ὕδατος καὶ Πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς τὴν βασίλειαν τοῦ Θεοῦ‘ καὶ ὅτι ‚Ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα, ἐκεῖνος ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα‘, πεπείσμεθα τῇ ὁμολογίᾳ τῶν θείων ὀνομάτων, Πατρὸς λέγω καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἁγίου, κυροῦσθαι τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον καὶ τῇ τῶν μυστικῶν ἐθῶν τε καὶ συμβόλων κοινωνίᾳ τὴν σωτηρίαν κρατύνεσθαι.*

[3] Ebd. (Migne 45, 880 D): *τὰ μυστικὰ σύμβολα φυλακτήρια μὲν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν ἀγαθῶν, καθῶς πεπιστεύκαμεν, γίνεσθαι· ἀποτρόπαια δὲ τῶν κατ' ἐπιβουλὴν τοῦ πονηροῦ τοῖς πεπιστευκόσιν ἐπαγομένων.*

[4] Ebd. (Migne 45, 881 B): *Οἱ τοίνυν ἔργῳ μὲν τὴν πίστιν ἀρνούμενοι, καὶ τὰ ἔθη φαυλίζοντες, καὶ τὴν τῶν ὀνομάτων ὁμολογίαν περιορῶντες, καὶ τὸν ἐκ τῶν μυστικῶν συμβόλων ἁγιασμὸν ἀντ' οὐδενὸς εἶναι κρίνοντες· πρὸς δὲ τὰ σεσοφισμένα ῥήματα βλέπειν ἀναπεισθέντες, καὶ ἐν τῇ τοῦ γεννητοῦ καὶ ἀγγεννήτου τεχνολογίᾳ τὴν σωτηρίαν εἶναι νομίζοντες, τί ἄλλο καὶ οὐχὶ παραβάται τῶν τῆς σωτηρίας δογμάτων εἰσίν;*

Leben des einzelnen als auch im Leben der ganzen Kirche einnimmt. Die Bedeutung und Kraft des Christentums besteht in der Gemeinschaft der mystischen Symbole und Gebräuche, d. h. in der Eucharistiefeier und in den Sakramenten[1]. Daher genügt es nicht, wie Eunomius und seine Anhänger wollen, die Heilswahrheiten zu glauben und auch zu bekennen, sondern man muß auch die Heilsbedeutung der kirchlichen Gebräuche, namentlich der Taufe und der Eucharistie, anerkennen. Wer ihre Bedeutung leugnet und verachtet, leugnet und verachtet damit zugleich die Heilswahrheiten.

Denn gerade Taufe und Eucharistie sind es, welche uns das durch Christus am Kreuze verdiente Heil vermitteln. In seiner großen Katechese behandelt Gregor daher neben dem Dogma der Trinität und der Christologie auch die Taufe und die Eucharistie als die Mittel, durch die wir uns die vom Logos erwirkte Erlösungsgnade aneignen sollen. Erstere vermittelt der Seele die Vereinigung mit Gott, durch letztere gelangt auch der Leib des Menschen zur Auferstehung und Vergöttlichung. In der Eucharistie senkt sich der göttliche Leib Christi in den Menschenleib, um dem Sauerteige vergleichbar diesen allmählich in sich selbst umzuwandeln. Hierbei betont der Nyssener, wie schon oben bemerkt, so scharf die Heilsnotwendigkeit der Eucharistie, daß wir anzunehmen geneigt sind, wenigstens für den Menschenleib sei die Eucharistie die necessitas medii der einstigen Auferstehung, und nur seine eigenartige Lehre von der Apokatastasis, nach der einst alle Menschen und Geister zu Gott zurückkehren werden, hat dieser Lehre ihre Schärfe benommen.

Gregor von Nyssa, der dritte der großen Kappadozier, ist der erste, der eingehend die Eucharistie behandelt hat. Doch das ist nicht sein Hauptverdienst; dieses besteht in der Art und Weise, wie er sie behandelt hat. Sein spekulativer Geist hat sich nicht damit begnügt, die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie klar

---

[1] Zu den Gebräuchen rechnet Gregor „das Siegel, das Gebet, die Taufe, das Bekenntnis der Sünden, den bereitwilligen Gehorsam, die Besserung der Sitten, die vernünftige Lebensweise, das gerechte Handeln, sich nicht an Leidenschaften zu gewöhnen, den Genüssen nicht zu unterliegen, vom Wege der Tugend nicht abzuweichen". Ebd. (Migne 45, 880 C): *ἐν δὲ τοῖς ἔθεσι τούτοις ἐστὶν ἡ σφραγίς, ἡ προσευχή, τὸ βάπτισμα, ἡ τῶν ἁμαρτιῶν ἐξαγόρευσις, ἡ περὶ τὰς ἐντολὰς προθυμία, ἡ περὶ τὸ ἦθος κατόρθωσις, τὸ κατὰ σωφροσύνην βιοῦν, τὸ πρὸς τὸ δίκαιον βλέπειν, τὸ μὴ ταῖς ἐπιθυμίαις ἐθίζεσθαι, μήτε ἡδονῆς ἡττᾶσθαι, μήτε ἀρετῆς ἀπολείπεσθαι.*

auszusprechen und die Transsubstantiation gleich seinen Vorgängern und literarisch Vertrauten durch die schwachen Ausdrücke *γίγνεσθαι* (Origenes), *γίγνεσθαι, ποιεῖν* (Serapion von Thmuis), *ἀναδεικνύναι* (Basilius) nur anzudeuten, sondern er ist auch der erste, der durch eine eigene Theorie die Verwandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut spekulativ zu begründen versucht hat. Das ist das große Verdienst, das der Nyssener sich um die organische Weiterentwicklung der Eucharistielehre erworben hat, und dieses Verdienst wird nur bestätigt und erhöht, wenn andersgläubige Abendmahlsforscher mit ihm den Verfall des Dogmas vom Abendmahl beginnen lassen (Ebrard) und seine Theorie eine schwere Verirrung (Rückert) oder ein Zurücksinken ins Heidentum (Harnack) nennen.

Schlußwort.

Die drei großen Kappadozier sind nicht nur geeint durch das gemeinsame Vaterland, durch innige Verwandtschafts- und Freundschaftsbande, auch sonst sind sie miteinander aufs innigste verknüpft. „Sie haben sich gegenseitig ergänzt. Basilius war der Mann der Tat, Gregor von Nazianz der Meister des Wortes und Gregor von Nyssa der Fürst im Reiche des Gedankens.“ [1] Diese ihre Charakteranlage spricht sich auch in ihrer Eucharistielehre aus. Jeder von ihnen hat entsprechend seinen Neigungen einer besondern Seite der Eucharistie seine Aufmerksamkeit zugewandt. Bei Basilius finden wir die sakramentale, bei Gregor von Nazianz die sakrifizielle Seite der Eucharistie besonders behandelt und klar ausgeprägt, während Gregor von Nyssa, der Philosoph unter ihnen, der Frage nach der Daseinsweise Christi in der Eucharistie nachgegangen ist und uns damit den ersten Versuch einer spekulativen Begründung der Transsubstantiation hinterlassen hat. So haben sie sich auch in der Eucharistielehre gegenseitig ergänzt, und ihre gemeinsame Lehre gibt uns daher ein ziemlich klares Bild über die eucharistische Anschauung des 4. Jahrhunderts.

Ein Rückblick auf unsere Untersuchung und ein Vergleich der Eucharistielehre der Kappadozier mit der Lehre ihrer literarischen Vertrauten zeitigt folgende Resultate.

Die beiden ersten Kappadozier Basilius und Gregor von Nazianz sind über die überkommene Lehre nicht hinausgegangen, sie reden

---

[1] Bardenhewer, Patrologie 243.

die eucharistische Sprache der Vorzeit. Die Spuren, denen Basilius gefolgt ist, weisen besonders auf Dionysius von Alexandrien und seinen Amtsvorgänger Firmilian von Cäsarea zurück. Wie letzterer, huldigt auch er der rigoristischen Anschauung, die Taufe der Häretiker sei ungültig, daher seien die von ihnen Getauften noch einmal zu taufen, ehe ihnen die Teilnahme an der heiligen Kommunion gewährt werden könne. Gleich ersterem verlangt er für den Empfang der heiligen Eucharistie völlige Reinheit der Seele und des Leibes. Von Origenes zeigt er sich abhängig in Ep. 8, 4, wo er unter dem Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi die Aneignung der durch seine Menschwerdung sich offenbarenden Weisheit des Logos versteht. Eigentümlich ist Basilius der ausführliche eucharistische Schriftbeweis in seinen Moralregeln, welcher uns seinen Glauben an die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie fest verbürgt. Bestätigt wird dieser sein Glaube durch die aus seinen Werken leuchtende hohe Ehrfurcht und göttliche Verehrung gegen das heiligste Altarssakrament.

Gregor von Nazianz wurde schon durch seine Vorliebe für das eucharistische Opfer auf jene seiner literarischen Vertrauten hingewiesen, welche auch besonders vom Opfer gehandelt haben. So zeigt er sich denn in seinen eucharistischen Anschauungen besonders von seinen ägyptischen Zeitgenossen Serapion von Thmuis und Athanasius, vor allem aber von Eusebius von Cäsarea abhängig. Das eucharistische Opfer ist eine Wiederholung, Applikation und Erneuerung des Kreuzesopfers. Beide Opfer sind identisch, verschieden ist nur die Opferweise, auf dem Altare wird Christus unblutigerweise geschlachtet. Aus der liturgischen Sprache der Tradition entlehnt der Nazianzener auch die Bezeichnung der geweihten Elemente als „Antitypen des kostbaren Leibes und Blutes“. Doch wie diese Ausdrücke in der Sprache der Liturgie die reale Gegenwart Christi nicht leugnen wollen, vielmehr im Sinne deren vollster Anerkennung gebraucht werden, so können sie auch bei Gregor von Nazianz seinen Glauben an die reale Gegenwart nur bestätigen. Auch Gregor ist, das lehren seine eucharistischen Zeugnisse, in der Eucharistielehre durchaus Realist.

Wie stark aber die beiden ersten Kappadozier auch die reale Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein betonen, über die nähere Art und Weise dieser Verbindung haben sie sich nirgends ausgesprochen. Während bei Basilius der Ausdruck *ἀπόδειξις* wenigstens einen

Schluß auf seinen Glauben an die Verwandlung zuläßt, findet sich dagegen bei dem Nazianzener kein Ausdruck, der als Anhaltspunkt für seine Überzeugung von einer Verwandlung der Elemente in den Leib und das Blut Christi dienen könnte.

Der originellste in der Eucharistielehre ist der dritte Kappadozier, Gregor von Nyssa. Auch er fußt auf der traditionellen Lehre, aber er ist in seinen Anschauungen weit über sie hinausgegangen. Von seinen beiden Landsleuten und auch von seinen literarischen Vertrauten unterscheidet er sich dadurch, daß er zum ersten Mal ex professo die Eucharistie behandelt hat. Dabei ist seine eucharistische Abhandlung einer Frage gewidmet, welcher die andern Kappadozier keine Beachtung geschenkt haben, nämlich der Frage nach der Art der Daseinsweise Christi in der Eucharistie. Er hat uns eine, wenn auch sehr gesuchte, so doch lichtvolle Theorie über die Verwandlung von Brot und Wein in den Leib Christi hinterlassen.

Wie ein roter Faden zieht sich durch die eucharistischen Anschauungen aller Väter des betrachteten Zeitabschnittes die Lehre von der innigen Wechselbeziehung zwischen Eucharistie und Inkarnation; angefangen von Origenes, welcher in der Eucharistie eine geheimnisvolle Fortsetzung der Inkarnation erblickt[1], über Athanasius hinaus, der zum Beweise der Inkarnation das Geheimnis der Eucharistie heranzieht[2], bis hinauf zu unsern Kappadoziern, in deren drittem Vertreter die Entwicklung einen Abschluß erhält. Während seine Vorgänger das innige Verhältnis des eucharistischen zum historischen Leibe Christi nur ahnten und mehr an den Leib Christi im Zustande der Verklärung dachten, hat Gregor von Nyssa die völlige Identität des geschichtlichen und eucharistischen Leibes Christi klar und deutlich herausgestellt. Damit war die Eucharistielehre zu einem gewissen Abschluß gekommen. Der Lehre des Nysseners ist es sicherlich mit zu verdanken, daß mit dem Ende des 4. Jahrhunderts die leicht mißverständlichen Bezeichnungen „Abbilder des Leibes und Blutes Christi“ aus der eucharistischen Sprache der Väter vollständig verschwanden. Nachdem ferner einmal Gregor die Identität des eucharistischen mit dem historischen Christus klar gelehrt hatte, konnten auf ihm fußend die späteren Kirchenlehrer die Lehre weiter ausgestalten, bis sie in allmählicher organischer Entwicklung zu der Transsubstantiationslehre des Tridentinums führte.

---

[1] Libell. de orat. 27, 4. Berliner Ausgabe, Origenes II 365.

[2] Ep. ad Maximum philos. 2 (Migne 26, 1088 B).

Das ist die hohe Bedeutung, welche dem Nyssener in der Eucharistiefrage des 4. Jahrhunderts zugesprochen werden muß. Damit wird aber keineswegs das Verdienst der andern beiden Kappadozier herabgemindert. Auch sie haben ja die Eucharistielehre nach der sakramentalen und sakrifiziellen Seite nach ihrer Eigenart ausgestaltet, und auf ihren Anschauungen hat der spekulativ veranlagte Geist Gregors von Nyssa weitergebaut. Und darum wiederholen wir nochmals: das große Triumvirat der Kappadozier gehört auch in der Eucharistielehre eng zusammen, erst aus ihrer gemeinsamen Lehre über dieses Dogma gewinnen wir ein klares Bild der im 4. Jahrhundert geltenden Eucharistielehre.

Lebenslauf.

Ich, Johannes Maier, wurde am 24. Juni 1888 als Sohn des verstorbenen Ackerbürgers Franz Maier und seiner Ehefrau Anna geb. Scherff zu Hammerstein in Westpreußen geboren. Ich besuchte die Stadtschule der Heimat, darauf das Bischöfliche Progymnasium in Pelplin und das Königliche Gymnasium in Konitz, wo ich am 9. März 1907 das Zeugnis der Reife erlangte.

Ostern 1907 trat ich in das Bischöfliche Klerikalseminar zu Pelplin in Westpreußen ein, welches ich nach drei Jahren verließ, um an der Universität Breslau Theologie und Philologie zu studieren. Ostern 1911 kehrte ich in das Klerikalseminar in Pelplin zurück und wurde hier vom Hochwürdigsten Herrn Bischof Dr Augustinus Rosentreter am 24. März 1912 zum Priester geweiht. Hierauf war ich zwei Jahre als Vikar in der Seelsorge tätig, und zwar zunächst in Krojanke in Westpreußen und dann in Prangenau im Kreise Karthaus in Westpreußen. Ostern 1914 wurde ich beurlaubt, um meine 1910 in Breslau begonnenen philologischen und theologischen Studien dortselbst fortzusetzen. Seit dem 13. März 1915 bin ich in Löbau in Westpreußen als Vikar angestellt.

Meine akademischen Lehrer waren in Pelplin die Herren: Behrendt, Czapla, Dominik, Malecki, Rozynski, Sawicki, Schulte, Schwanitz (†); in Breslau die Herren: Baumgartner, Dierschke (†), Foerster, Heinisch, Karge, Koenig, Kroll, Laemmer, Lenz, Leonhard, Löhr, Nikel, Patzak, Pohle, Renz, Scheer, Sickenberger, Skutsch (†), Triebs, Ziesché.

Ihnen allen sei an dieser Stelle von ganzem Herzen Dank gesagt, vor allem Herrn Prof. Dr Sawicki, der in mir die Liebe zum dogmatischen Studium geweckt und mir bei einer früheren Arbeit mit Rat und Tat geholfen hat. Meine aufrichtigste Verehrung und Dankbarkeit aber gebührt Herrn Prälat Prof. Dr Pohle, unter dessen persönlicher freundschaftlicher Anleitung und Führung vorliegende Arbeit entstanden ist.

BV 828 .9 Mal	12536557
	Maier
	Eucharistielehre der drei grossen Kappadozier..
DEC 2 '39	Bindery
APR 13 1955	E. Sieileski 4-27-55
APR 29 1955	RENEWED 1955